

GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
**CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY**

CALL No. 891.05 / Mus
Acc. No. 31864

D.G.A. 79
GIPN—S4—2D. G. Arch. N. D./56.—25-9-58—1,00.000.



Library Regd No

INDIA



LES

MANUSCRITS COPTES-SAIDIQUES

DU « MONASTÈRE BLANC »

RECHERCHES SUR LES FRAGMENTS COMPLÉMENTAIRES
DE LA COLLECTION BORGIA.

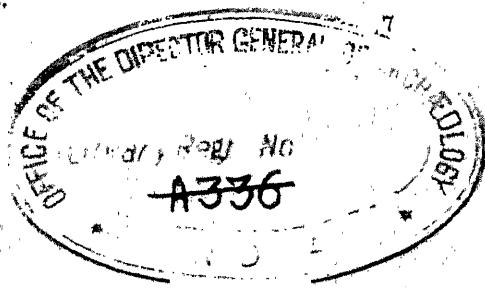
I. LES FRAGMENTS DE L'ANCIEN TESTAMENT.

A quelques kilomètres de la ville de Sohâg, sur la lisière du désert lybique et non loin des ruines d'Atripé, s'élèvent deux couvents célèbres dans l'histoire du monachisme égyptien : le « monastère blanc », appelé aussi Deîr Anba Schenouda, du nom fameux de son fondateur, et le « monastère rouge », placé sous le vocable d'Abou Behaï (1). Leurs dénominations respectives sont emprun-

(1) La ville de Sohag est située sur la rive O. du Nil, en face d'Akhmîm, à deux cents kilomètres environ, en amont de Louxor. Nous y avons visité un florissant collège copte fondé par la famille Basta et fréquenté actuellement par plus de cinq cents élèves. M. Sawîrès Basta bey, fils du généreux fondateur, nous fit très gracieusement les honneurs des deux monastères qu'il administre en qualité de délégué du Patriarcat copte orthodoxe du Caire. Les couvents, nouvellement déblayés et restaurés, sont occupés par cinq ou six moines qui y habitent avec leurs familles et desservent les paroisses voisines.

891.05

Mus



tées aux matériaux dans lesquels furent construits ces deux monuments dont l'origine paraît remonter au Ve siècle de l'ère chrétienne. Le premier montre au loin la masse imposante de son enceinte formée de blocs de calcaire blanc ; le second, en briques rouges, abrite derrière un bosquet de palmiers les trois nefs de sa très ancienne basilique.

Le monastère blanc acquit une célébrité nouvelle lorsque, en 1883, M. Maspero y fit la découverte d'un fonds considérable de manuscrits coptes-sahidiques. Voici en quels termes le savant égyptologue français nous fait part de sa trouvaille :

« Un hasard heureux a permis à la Bibliothèque Nationale d'acquérir environ quatre mille feuillets de parchemin contenant des fragments d'ouvrages rédigés en dialecte copte-thèbain. — Ce sont les rebuts de l'ancienne bibliothèque du fameux Deïr Anba Schenouda. Les livres incomplets, les feuillets détachés de bibles hors d'usage, des évangéliaires ou des recueils d'homélies en usage dans le couvent étaient entassés pêle-mêle sur le sol d'une cellule située derrière le chœur, dans une tour de refuge ne communiquant avec le corps de l'église que par un passage secret des plus étroits (1). Ce dépôt, exploité au siècle dernier par les moines de la Mission d'Akmim, qui

(1) On y arrive par une pièce située à gauche du sanctuaire et faisant pendant à la chapelle du baptistère. De cette pièce, qui était une cachette destinée au trésor, un petit escalier mène au toit du temple. Sur le premier palier de cet escalier s'ouvre une porte donnant actuellement accès à la cellule où M. Maspero fit sa découverte. Située à plus d'un mètre en contre-bas du palier, dans le quartier secret réservé au trésor, cette cellule a toutes les apparences d'une cachette. Voir au sujet du monastère blanc, Leitpold, *Text. u. Unters.* N F., X, 1 heft, § 17-33 ; Crum, *Journ. of theol. Stud.* 5, p. 552-569 (Inscriptions from Schenoudi's Monastery) (Ad. H.).

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 21. 864

Date 21. ... 8. ... 87.

Call No. 291. 05 / Mus.

en tirèrent la plupart des manuscrits publiés par Zoega et par Woïde, était oublié depuis une centaine d'années, lorsqu'un hasard heureux nous le fit découvrir en 1883. La plupart des feuillets épars et des livres que renfermait la cellule sont à la Bibliothèque Nationale; un petit nombre se sont égarés à Berlin, à Leyde, à Londres, ou sont encore entre les mains des marchands d'antiquités. Le fonds est épuisé; mais je suis certain que le couvent renferme d'autres cellules analogues dont on découvrira l'emplacement quand on voudra s'en donner la peine. » (1)

Depuis l'époque où M. Maspero écrivait ces lignes, d'autres fragments ont été effectivement découverts; le Musée Egyptien et la bibliothèque de la Mission française du Caire en possèdent quelques uns; un nombre assez considérable de feuillets fragmentaires, retrouvés il y a deux ans, a été revendiqué par le patriarcat copte orthodoxe du Caire, dont dépend le monastère et qui nous les a gracieusement communiqués. De l'avis de M. Maspero, que nous eûmes l'honneur de rencontrer cet hiver à Louxor, c'est le dernier trésor que nous aura livré le monastère blanc, entièrement déblayé à l'heure actuelle.

La découverte du vaillant directeur du Service des antiquités égyptiennes n'eut pas seulement pour résultat de doter la Bibliothèque Nationale d'une riche collection de manuscrits; elle permit également d'établir avec précision l'origine d'un grand nombre d'autres fragments coptes dispersés dans les divers centres scientifiques de l'Europe.

Ce fut le cas notamment pour les manuscrits de la Bibliothèque Borgia, lesquels forment un des fonds coptes

(1) *Mémoires de la Mission archéologique du Caire.* T. VI, 1892, p. 1 suiv.

sahidiques les plus considérables que nous possédions en ce moment.

Nous apprenons, en effet, par Zoega lui-même, qu'à l'époque où le cardinal Borgia le chargea de l'inventaire de sa collection, on ne possédait encore que de vagues indications sur l'origine des manuscrits sahidiques nouvellement apportés de l'Égypte.

« Nous ignorons, écrit-il, dans quels endroits de l'Égypte ou dans quelles bibliothèques furent conservés autrefois les manuscrits dont les fragments se trouvent actuellement au Musée Borgia. Ces fragments ont été achetés aux Arabes par les Missionnaires de l'Egypte supérieure et envoyés à l'éminentissime fondateur du Musée. Il semble que les Arabes les ont dérobés aux monastères, ou plutôt les ont découverts dans les ruines des monastères démolis depuis longtemps. C'est pour eux une vile marchandise, qu'ils colportent par brassées » (1).

La comparaison des feuillets découverts par M. Maspero avec ceux de la collection Borgia a permis d'établir avec certitude que la partie sahidique de cette dernière provient, dans son ensemble, du monastère blanc. Déjà, M. Maspero, dans les fragments qu'il a publiés, a remarqué que plusieurs d'entr'eux faisaient immédiatement suite à certains feuillets catalogués par Zoega et avaient appartenu aux mêmes manuscrits (2). Des observations analogues ont été faites par M. W. E. Crum, dans ses remarquables catalogues des manuscrits coptes du British Museum et de la John Rylands Library de Manchester (3).

(1) Zoega. *Catalogus codicium copticorum*. Romæ 1810, p. 169.

(2) *Op. cit.*, p. 86, 105, etc.

(3) *Catalogue of the coptic manuscripts in the British Museum*. London 1905. *Catalogue of the coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library*. Manchester 1909.

Il y constate, en effet, que plusieurs des feuillets conservés dans ces deux bibliothèques proviennent des mêmes volumes que certains fragments appartenant à d'autres collections, spécialement à la collection Borgia. Il signale même des manuscrits dont les feuillets épars se retrouvent jusque dans six bibliothèques différentes de l'Europe ; tel le codex sahidique des Actes de S. André, dont les fragments correspondent au n° 132 du fonds Borgia, aux f°^{os} 85-87 du vol. 129¹⁷ de la Bibliothèque Nationale de Paris, au n° 287 de Londres (British. catal. Crum) ; au n° 1607 f°^{os} 1-2 de Berlin (Kgl. Bibl.) ; au n° 54 de Leyde (catal. Pleyte et Boeser) (1) ; et au n° 87 de Manchester (Ryland, cat. Crum).

Un certain nombre d'autres identifications, que nous aurons l'occasion de mentionner dans la suite, ont été faites, ces dernières années, dans les éditions critiques de divers manuscrits coptes.

Ce phénomène de la dispersion des fascicules d'un même codex avait déjà été remarqué par Zoëga : « Lorsque ces fascicules, observe-t-il, m'ont été apportés de l'Egypte pour être classés, la plupart des fragments d'un même manuscrit se trouvaient mêlés les uns aux autres et confondus avec des feuillets appartenant à des volumes différents ; parfois, il est arrivé que, dans un fascicule nouvellement apporté, je découvris des feuillets qui complétaient des fragments expédiés plusieurs années auparavant et provenaient d'un même volume (2).

Ce n'est pas seulement après des années, c'est parfois après un siècle, que les feuillets complémentaires de la

(1) *Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyde.*
Leyde 1898.

(2) Zoëga, *loc. cit.*

collection Borgia sont arrivés, par les voies les plus diverses, dans les bibliothèques de l'Europe et du Caire.

En entreprenant de les rechercher et de les identifier, nous avons entendu, tout d'abord, répondre à l'invitation du P. Ehrle, le zélé et savant directeur de la Bibliothèque Vaticane, qui voulut bien nous offrir la mission de réviser le catalogue de Zoega, pour le fonds copte de Rome (1).

Comme la première partie de notre travail devait porter sur les textes bibliques, classés en tête du catalogue, nous nous sentions, en outre, stimulé par le désir de préparer la voie à une édition critique des versions coptes de l'Ancien Testament. Pour cette partie, en effet (2), malgré diverses publications de valeur, nous avons encore à déplorer, dans une bonne mesure, la situation décrite en 1896, par M. Hyvernat, professeur à l'Université de Washington : « Nous ne possédons aucun exemplaire complet de la version sahidique. La plupart des collections ont été publiées séparément, telles quelles, dans le même désordre qui avait présidé à leur formation. Il reste à classer tous ces fragments au point de vue paléographique d'abord, puis au point de vue de la linguistique et de la critique textuelle » (3).

(1) On sait que, à la mort du Cardinal Borgia, sa collection de MSS. coptes fut partagée entre la « Propagande » de Rome et la « Bibliothèque Royale », de Naples. La part qui échut à la « Propagande » fut transférée plus tard au Vatican.

(2) Pour le Nouveau Testament, la lacune vient d'être en grande partie comblée par la remarquable publication de M. Horner, *The Coptic Version of the New Testament Sahidic.* T. I-III. S. Matthew. S. Mark. S. Luc. S. John. Oxford, 1911. — Fait suite à la publication du même auteur sur le Nouveau Testament Bohairique.

(3) *Etude sur les versions coptes de la Bible.* Revue Biblique 1898, p. 547.

Pour réaliser ce desideratum, il importe de reconstituer autant que possible les anciens volumes dont les feuillets, entremêlés d'abord par l'incurie des indigènes qui les découvrirent, furent dispersés ensuite dans nos diverses bibliothèques.

Ce travail préliminaire une fois accompli, on arrivera plus aisément à établir la dépendance littéraire des différentes versions coptes et leurs rapports avec les textes originaux et les traductions les plus anciennes de la Bible.

Nous venons d'indiquer la raison spéciale qui nous a déterminé à prendre la collection Borgia comme point de départ de nos identifications. Cette collection représente, d'ailleurs, avec celle de la Bibliothèque Nationale de Paris, la partie la plus importante des manuscrits retrouvés dans le monastère blanc. Voici les autres bibliothèques, qui, à notre connaissance, possèdent actuellement des fragments originaires du même couvent d'Anba Schenouda : le Musée Britannique de Londres (le fonds inventorié par M. Crum dans son catalogue de 1905 et le fonds Curzon) ; la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford ; le Musée de Leyde ; la Bibliothèque John Ryland, de Manchester (collection Tattam) ; la Bibliothèque Royale de Berlin ; la Bibliothèque Impériale et spécialement la Bibliothèque de M. Golenischeff, de S. Pétersbourg ; la Bibliothèque de l'Archiduc Renier (actuellement à la Bibliothèque Impériale) de Vienne ; la Bibliothèque S. Marc de Venise ; le Musée du Louvre ; le Musée Egyptien, l'Institut français d'Archéologie orientale et le Patriarcat copte orthodoxe (1) du Caire.

Dans cette première partie de notre travail, nous donnons le résultat de nos recherches sur les feuillets com-

(1) L'inventaire de ce fonds, récemment acquis, n'est pas encore publié.

plémentaires des manuscrits I-XXXII du catalogue de Zoega. Le texte de ces manuscrits, tous fragments de l'Ancien Testament, a été publié par le cardinal Ciasca (1). Les belles reproductions phototypiques et les notes critiques qui complètent l'édition nous ont été d'un grand secours pour la comparaison de ces fragments avec ceux des bibliothèques étrangères.

Outre les particularités paléographiques, telles que le tracé des caractères, la ponctuation, l'emploi des signes, la présence des figurines ou des ornements polychromes, les dimensions des feuillets, les dimensions et le nombre de lignes des colonnes d'écriture, nous avions comme élément de comparaison, tout spécialement pour les passages bibliques, le contenu des feuillets mis en regard de leur pagination. Les indications fournies de ce chef peuvent se présenter de trois manières : tantôt, dans des feuillets de même apparence, les textes et la pagination se suivent sans lacune et ne laissent plus de doute sur l'identité du codex ; tantôt, et le plus souvent, les feuillets sont séparés par des lacunes, mais de telle manière que l'écart entre les chiffres de la pagination correspond approximativement à l'étendue du texte omis, ce qui est de nature à confirmer le rapprochement suggéré, d'autre part, par les ressemblances paléographiques ; il arrive, enfin, que, dans des fragments de même apparence et que l'on serait tenté d'identifier, on découvre soit des répétitions des mêmes textes ou des mêmes pages, soit des écarts de pagination sans proportion avec la lacune des versets ou des chapitres.

(1) *Sacrorum bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musæi Borgiani.*
2 vol. Rome 1885 et 1889.

Toutefois, en ce qui concerne les données fournies par la pagination, il convient de remarquer que, dans certains volumes, la numération recommence à chaque livre et qu'il n'est pas rare d'y constater des omissions de chiffres ou des répétitions dues à la négligence du scribe.

En nous servant de ces critères nous croyons avoir établi avec certitude ou, tout au moins avec une grande probabilité, l'existence de feuillets complémentaires, dans un ou plusieurs centres, pour la plupart des fragments de l'Ancien Testament de la collection Borgia. Ces fragments dont l'inventaire a été fait avec soin par Zoega et par Ciasca (1) sont conservés actuellement au Vatican, à l'exception des n° XI, XIX, XXV et CCLXVIII-CCLXX, conservés à la Bibliothèque Nationale de Naples ; le fragment CCLXX est un feillet complémentaire du cod. XXII du Vatican. Sauf le n° XIX, qui est sur papier oriental, tous ces fragments sont sur parchemin de grand format.

Pour le moment, nous faisons abstraction de l'âge des manuscrits, dont nous aurons à nous occuper dans le nouveau catalogue de la collection vaticane. Seul, le n° XI porte une date : A. D. 1003 (d'après Hyvernat, corrigeant la lecture 803 de Zoega et de Ciasca). En attendant la découverte de nouveaux manuscrits datés, nous renvoyons pour cette question à : Zoega p. 169 suiv. ; — Ciasca, t. I, p. xxix suiv. ; — Hyvernat, *Etudes etc. Revue Biblique*, 1896, p. 551 (« C'est entre le neuvième et le douzième siècle qu'il faut placer la majorité des fragments sur parchemin de la version sahidique ») ; — Crum, *Catal. copt. MSS. Brit. Mus.*, 1905, p. xviii. Id. *Catal. Copt. MSS. J. Ryland. Manchester*, 1909. Introduction et tableau des

(1) *Opp. citt.*

dates approximatives (« la plupart du VIII^e s., quelques uns du IV^e ou du V^e s. »); Schleifer, *Sahidische Bibelfragmente aus dem British Museum*. Sitzungsber. der K. Akad. Wien. Philos. hist. Kl. B. 162, 164; — Balestri-Ciasca. *Fragmenta Copto-sahidica Musaei Borgiani*, t. III, *passim*; — H. Thompson: *The Coptic (sahidic) version of certain Books of the Old Testament*. (Oxford, 1908); — Horner, *op. cit.* T. III, p. 378 suiv. — Le catalogue manuscrit du fonds sahidique de la Bibliothèque Nationale de Paris détermine le siècle de chaque fragment, mais sans aucun point d'interrogation.

Nous procéderons d'abord à l'étude comparée des fragments, en conservant l'ordre du Catalogue de Zoega; puis, nous donnerons le tableau synoptique des fragments coordonnés.

BORGIA I. Neuf feuillets paginés Λτ̄-μ ; μτ̄-με ; πα-
π& ; πε πη ; dimensions : parchemin, 31 1/2 × 24 cm. ;
texte 26-26 1/2 × 18 cm. (1); lignes 35; deux colonnes.

Contiennent : Gen. XI, 9-XIV, 2 (2); XIV, 17-XVI, 5;
XXIX, 25-XXX, 11^a; XXX, 28^b-XXXI, 13.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 9-17; 23-27 (3).

(1) Les principaux éléments de notre description sont empruntés à Zoega et à Ciasca dont nous aurons rarement à rectifier les données. Aux dimensions des feuillets données par Ciasca, nous ajoutons celles de la surface écrite comme offrant une base de comparaison plus sûre pour l'identification des fragments. Nombre de parchemins, en effet, ont été détériorés ou coupés, même depuis leur découverte et leur dispersion dans les Musées. Tel est le cas, p ex., pour le f° 14 de Borgia VI, dont les chiffres arabes modernes ont été coupés par le milieu, au bas de la page. Ce fait explique que certains fragments dont l'identité est certaine ont néanmoins, dans leur état actuel, des dimensions sensiblement différentes. Voir les notes sur Borgia VI et Borgia IX.

(2) D'après Ciasca t. I, p. xvii. D'après Zoega, p. 172: Gen. XI, 9-XII, 1; XII, 3-XIV, 2. Il ne reste, en effet, que quelques lettres de Gen. XII, 2.

(3) Un certain nombre des fragments de Borgia I-XXXII ont été

Ecriture nette et régulière (Ciasca, Tab. I) ; l'emploi du point remplaçant **ε** est rare, celui du double point sur **ς** est presque constant. Les marges inférieures des 2^e, 3^e, 5^e et 6^e feuillets ont été restaurées.

Ce fragment appartient au même Ms. que Paris 129¹ f° 2, paginé **τε-τε** et contenant *Gen. V, 8-29*, et f° 15 (1), *Gen. XXXI, 31-44* : même format, même nombre de lignes, ressemblance frappante de l'écriture, notamment pour les lettres **Ϛ** et **Ϣ** et pour les chiffres de la pagination.

BORGIA II. Trois feuillets paginés **ϓΔε-ϓΔμ** ; dimensions : parchemin, 28×22 cm. ; texte, $22 \frac{1}{2}-24 \times 18$ cm. ; lignes 28-30 (2) ; deux colonnes.

Contiennent *Gen. XXXII, 13^b-XXXIV, 10^a*.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 31-36.

Ecriture peu soignée et assez irrégulière, tant pour le

publiés par Eschai, *Liber Proverbiorum coptice*, Revue Egyptologique, t. II, 1882, p. 356-368 et par M. Amélineau *Fragments inédits de l'Ancien Testament*, Recueil de Travaux relatifs à l'Assyriologie et à l'Egyptologie, t. VII, 1886, p. 197-217 ; t. VIII, p. 10-63 ; t. IX, 1888, p. 101-136 ; t. X, p. 67-96, 169-181. Dans la suite, nous nous contenterons de renvoyer à la publication de Ciasca, la plus complète et la mieux soignée. La publication de M. Amélineau reproduit d'ailleurs des fragments de divers fonds, sans détermination précise des sources respectives.

(1) Le catalogue manuscrit de Paris attribue à 129¹ f° 15 la pagination **ϚΔα κε**, lecture que nous n'avons pu retrouver dans la photographie du fragment. M. Hyvernat, qui a eu l'obligeance de vérifier la pagination sur le manuscrit même, nous écrit à ce sujet : « Pour ce qui est du 29¹ f° 15, la pagination du *recto* est complètement effacée ; au *verso*, elle est aussi en grande partie effacée, et ce qui en reste est bien incertain, tout au plus un **Ϛ** et bien mal formé ». La lecture **ϚΔα κε** n'aurait pas permis d'identifier ce feuillet avec Borgia I dont la p. **ϓΔ** se termine à *Gen. XXXI, 13*. D'après ces données, Paris 129¹ f° 15 (*Gen. XXXI, 31-44*) devrait avoir la pagination **ϓΔα-ϓΔε**, lecture confirmée par le chiffre **3**, qu'on lit sans peine au *verso* du f°, à droite, et qui marque la fin du 7^e quaternion ($16 \times 7 = 112$, **ϓΔε**).

(2) Ciasca : lin. 30.

tracé des lettres que pour l'écartement des lignes (Ciasca, Tab. II) ; dans les marges, grandes majuscules et ornements polychromes « qui infimi aevi barbariem sapiunt » (1). Emploi régulier de l'accent remplaçant *e* ; parfois le tréma sur *i*.

Déjà M. von Lemm avait remarqué que le f° 1 de Berlin, Or. in fol. 1603, publié par lui (2), ressemblait pour l'écriture au Cod. II de Borgia (Ciasca Tab. II). La comparaison des deux écritures ne laisse aucun doute à cet égard ; de plus, il y a concordance pour le format et le nombre des lignes. D'autre part, j'ai retrouvé les mêmes ressemblances dans les f° 1, 16, 18 à 20 du vol. 129¹ de Paris. Or le f° 1 de Paris, paginé ~~é-1~~, contient *Gen. II*, 9-23, suivant de très près le fragment de Berlin, paginé ~~é-é~~ avec *Gen. I*, 19-28 (manque seulement le f° 5-II avec *Gen. I*, 28-II, 8). Le f° 16, sans pagination, contient *Gen. XXXV*, 4-19 ; le f° 18, pag. primæ, primæ (*sic, ?*) contient *Gen. XLVI*, 19-XLVII, 2 ; le fragm. 19, *Gen. XLVII*, 24-31, et le fragm. 20, *Gen. L*, 2-17.

M. von Lemm (*loc. cit., litt. K*) observe à propos du f° 2 de Berlin Or. in-fol. 1603, qu'il offre aussi des ressemblances avec le fac-simile de Borgia II (Ciasca Tab. II), mais que l'écriture est plus serrée. De fait, le nombre des lignes de Berlin f° 2 dépasse sensiblement celui du f° 1 ainsi que des feuillets de Borgia II ; on y constate aussi certaines différences paléographiques, p. ex. pour les lettres *r* et *q*. Nous croyons que ce fol. 2 de Berlin serait à rapprocher plutôt de Zoega V, avec lequel il offre des ressemblances assez frappantes et qui contient également des fragments du *Lévitique*. (Voir notes sur Borgia V.)

(1) Zoega, p. 175.

(2) *Sghidische Bibelfragmente*, fasc. III, litt. I.

BORGIA III. Un seul feuillett, paginé pε-pε (1) ; dimensions : parchemin, 28×24 cm. ; texte, $26 \frac{1}{2}-27 \times 22$ cm. ; lignes 32-36 (2) ; deux colonnes.

Contient *Gen. XXXIX*, 6^b-XL, 9^a.

Publié par Ciasca, T. I, p. 37-39.

Ecriture assez grossière, mais distincte, retouchée par endroits ; feuillett endommagé à l'angle supérieur de la colonne de gauche, dont quelques lignes sont en partie illisibles, au *recto*, comme au *verso* (Ciasca Tab. III) (3).

D'après M. von Lemm, ce feuillett est de la même écriture que le f° Golenischeff 2 (S. Pétersbourg), paginé ιθ-Ι, *Gen. IX*, 2-22 (4). Nous avons constaté la même identité d'écriture pour Paris 129¹, f° 6 et 7, pag. οθ-οχ, *Gen. XXVIII*, 6-XXIX, 19. Remarquer, notamment, les caractéristiques des lettres marginales, des accents et de la ponctuation.

BORGIA IV. Un feuillett paginé pλα-pλε ; dimensions : parchemin, $28 \times 22 \frac{1}{2}$ cm. ; texte, $25 \times 18 \frac{1}{2}$ cm. ; lignes 32; deux colonnes.

Contient *Exod. XXVI*, 24^b-36^a.

(1) La pagination est écrite au crayon, d'une main plus récente et se lit sur la partie restaurée du feuillett. Elle est mentionnée par Zoega. Nous sommes heureux d'adresser nos remerciements à M. l'abbé Léon Dieu, qui nous a prêté sa précieuse assistance dans la revision détaillée des fragments du Vatican.

(2) Ciasca ; lin. 33-36.

(3) Le fac-simile de Ciasca Tab. III porte comme inscription : Cod. III pag. pε ; c'est en réalité la pag. pΕ.

(4) von Lemm. *Sahid. Bibelfragm.*, fasc. III, litt. J. Les dimensions de ce feuillett sont, il est vrai, de 34×28 cm., celles de Zoega III de 28×24 cm. ; mais il est à remarquer que les marges de Zoega III ont été coupées jusqu'à tout contre la colonne d'écriture, et que les dimensions de la surface écrite sont les mêmes pour les deux feuillets : $26 \frac{1}{2} \times 22$ cm.

Publié par Ciasca, t. I, pp. 51 et 52.

Belle écriture onciale arrondie, sans ornements, avec initiales de grandeur moyenne; l'accent est marqué par un trait horizontal fuyant, la fin des mots par un trait oblique, semblable, comme le dit Ciasca, à l'accent grave des Grecs ; tréma sur i. (Ciasca Tab. IV.)

Nous retrouvons les mêmes caractères paléographiques et, en particulier, les mêmes accents, les mêmes dimensions et le même nombre de lignes, dans le fragment de Paris 129¹ f° 24-37, paginés qa-p̄s (avec omission du p̄) avec *Exod.* XIX, 24-XXIV, 18, et que M. Lacau n'hésite pas à rapporter au même manuscrit que Borgia IV (1). La lacune qui existe entre le dernier feuillet de Paris (*Exod.* XXIV, 18) et le fragment de Rome (*Exod.* XXVI, 24^b) n'est que de 64 versets ; à en juger par le contenu des feuillets que nous possédons, elle paraît correspondre au nombre des feuillets qui font défaut, soit 14 pages : p̄s-p̄s.

(1) *Textes de l'Ancien Testament en copte sahidique*, p. 8, note 3. Extrait du *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*. Vol. XXIII. M. Lacau relève également la présence de l'accent qui marque la fin des mots, caractéristique que l'on retrouve aussi dans Paris 129¹ fo° 38-39 et 93, ainsi que dans les six feuillets d'un manuscrit d'Isaïe conservés à l'Institut français du Caire et côtés Ac. 1900 b. « Ces fragments, écrit-il, présentent une particularité paléographique fort intéressante... C'est l'emploi d'un signe analogue à un accent grave (ou à un accent circonflexe quand il est placé sur l'ō) servant à marquer la dernière lettre de chaque mot. Les manuscrits ne séparent jamais les éléments d'une même phrase, chaque éditeur de textes adopte jusqu'à présent un système de coupure entièrement théorique. Nous voyons ici, pour la première fois, comment les Coptes eux-mêmes ont compris la séparation de leurs mots (tout au moins dans l'écriture et à une certaine époque qu'on devra d'ailleurs déterminer).... » Voir plus loin, Borgia VI, Borgia XIV, Borgia XXIII; Borgia XXIV.

En outre, M. Seymour de Ricci (*Proc. Soc. Bibl. Arch.*: T. 28, p. 54) rattache au même manuscrit Borgia IV les six feuillets du Codex Curzon 109, paginés ፩፭-፪፯, contenant *Exod.* XVI, 6-XIX 11. (1) D'après les photographies que nous avons sous les yeux, ils sont en tout semblables aux fragments que nous venons de décrire. De plus, ils ne sont séparés que par un seul feuillet et par treize versets du f° 37 de Paris 129¹ (fin de Curzon ፪፯, *Exod.* XIX, 11 ; commencement de Paris ፩፭, *Exod.* XIX, 24 ; manque le feuillet ፩፭-፩፮ avec *Exod.* XIX, 12-23).

Enfin, il nous paraît probable que le feuillet du Ms. ፩ de la collection Insinger de Leyde, contenant *Deuter.* XVII, 5-14 provient du même codex que les fragments de l'Exode mentionnés ci-dessus. Il est décrit comme suit dans le Catalogue des MSS. Coptes du Musée de Leyde, publié par Pleyte et Boeser, 1898, p. 4 : « Dans les marges, des ornements aux encres de couleurs diverses. Ecriture oncielle, encre jaunie. Accentuation et ponctuations régulières. Une partie à droite arrachée. Ecrit sur deux colonnes de trente et une lignes. H. 31^{cm.}, L. 22^{cm.} »

Ce feuillet, découvert comme les autres, dans les ruines du monastère blanc réunit, en effet, l'ensemble des caractères très distinctifs de Borgia IV et des fragments connexes (2). Nous nous trouverions donc en présence

(1) Publié d'après le Cod. Curzon par M. Seymour de Ricci, *loc. cit.* M. de Ricci rappelle que M. Hyvernat dans ses *Études sur la version copte de la Bible* a reconnu le fragment Curzon dans le texte publié par Erman (*Brückstücke der oberaegyptischen Uebersetzung des A. T. Göttingen* 1880). Il ajoute à sa nouvelle édition des détails intéressants sur l'histoire du texte publié par Erman.

(2) Il porte, il est vrai, dans les marges, certains ornement qu'on ne retrouve pas dans notre groupe. Mais ces signes (*index*) qui servaient à la lecture, peuvent n'avoir eu leur raison d'être que pour certaines parties du texte. M. Boeser a eu l'obligeance de nous procurer la photographie de ce fragment.

d'un codex ayant contenu, au moins, les cinq livres du Pentateuque.

BORGIA V. Six feuillets paginés 10-11; dimensions : parchemin, 31×25 cm.; texte, $26-27 \times 20$; lignes 31-35 (1); deux colonnes.

Contiennent *Lévit.* VII, 34^b-XI, 42.

Publiés par Ciasca t. I, p. 54-61.

Écriture assez vulgaire; quelques lettres marginales de dimensions modestes; emploi rare de l'accent, pas de points sur 1. Les cinq derniers feuillets ont été endommagés et présentent quelques lacunes. (Ciasca, Tab. V).

Ce manuscrit est manifestement de la même main que Paris 129¹ f° 41 pag. 11v, 12, contenant *Lévit.* VI, 5-25. De part et d'autre, on retrouve les mêmes dimensions du texte, la même écriture, l'absence presque complète de la voyelle auxiliaire. Comme la lacune du *texte* qui sépare Paris 129¹ f° 41 de Borgia V (*Lévit.* VI, 25-VII, 34) correspond à celle de la *pagination* (12-13, soit 2 feuillets) nous n'hésitons pas à attribuer les deux fragments au même manuscrit (2).

Nous avons retrouvé les mêmes caractères dans Berlin Or. in-fol. 1605 f. 2, cont. *Lev.* II, 3-III, 5 (3). Ce feuillet est rogné à la partie supérieure de la même manière que certains feuillets de Borgia V. Il a perdu sa pagination (4).

(1) Ciasca : lin. 32.

(2) Le feuillet 41 de Paris 129¹ comprend 20 versets, ce qui répond aux 39 versets (*Levit* VI, 25-VII, 34 des deux feuillets 10-11 qui nous manquent).

(3) Publié par V. Lemm. *Sahid. Bibelfr.* fasc. III litt. K. Voir plus haut, la note sur Borgia II.

(4) Nous tenons à remercier ici tout spécialement M. le Dr L. Stern, qui a bien voulu nous renseigner sur les MSS. de Berlin et nous procurer la photographie des feuillets mentionnés dans cette étude.

BORGIA VI. Vingt feuillets. Les premiers sont paginés ΙΘ-Ρ; ΡΕ-Λ; ΛΤ-ΛΔ; ΛΘ-ΜΣ; suivent les feuillets 11 et 12 sans pagination, puis les feuillets ΟΘ-ΠΔ, puis les feuillets 16-19 non paginés, puis le feuillet ΙΕ-ΙΣ. Dimensions : parchemin, $31 \times 25 \frac{1}{2}$ cm. (1); texte, $26 \frac{1}{2} \times 24$ cm.; lignes : f^{os} 1-10, 44; f^{os} 11-20, 42 (2).

Contiennent *Levit.* VIII, 19^b-IX, 6 (f^o ΙΘ-Ρ); X, 8^b-XIII-39^a (f^{os} ΡΕ-Λ); XIV, 8^b-29^a (f^o ΛΤ-ΛΔ); XV, 25^b, XIX, 16^a (f^{os} ΛΘ-ΜΣ); *Num.* I, 40-III, 11^a (f^{os} 11-12 sans pag.); XXXII, 11^b-XXXIV, 13^a (f^{os} ΟΘ-ΠΔ). (3); *Deut.* I, 13^b-38^a (f^o 16); III, 5^b-IV, 22^a (f^{os} 17 et 18); IV, 44^b-VI, 14^a (f^{os} 19 et ΙΕ-ΙΣ) (4).

(1) Les marges de certains feuillets ont été fortement rognées. Au feuillet 14, la pagination marquée en chiffres arabes, au bas de la page, a été coupée par le milieu, ce qui prouve que le rognage a eu lieu à une époque relativement récente.

(2) Ciasca : lin. 44.

(3) Ciasca, t. I, Introd., p. xviii, imprime ΟΘ-ΠΔ. C'est ΠΔ qu'il faut lire, comme le porte d'ailleurs, en marge, le texte reproduit t. I, p. 116.

(4) Pour les deux derniers feuillets, Zoega (p. 174) donne : « ΙΕ-ΙΣ, pro ΙΕ-ΙΣ. » L'avant-dernier feuillet (19) n'a plus sa pagination ; c'est avec raison qu'on lui attribue la pagination ΙΕ-ΙΣ, puisqu'il se rattache directement au dernier feuillet ΙΕ-ΙΣ. Mais nous ne saurions nous rallier à Zoega quand il ajoute : « *omittitur hic, ut socpe fit, numerus centenarius, quare ΙΘ et quae sequuntur accipi debent pro πρε, cum sequentibus; et ΙΕ-ΙΣ pro ΙΕ-ΙΣ* ». Pour cette dernière lecture, Ciasca paraît suivre Zoega, puisqu'il écrit, p. xviii : « ΙΕ-ΙΣ seu ΙΕ-ΙΣ ». Il n'est nullement nécessaire de recourir à l'hypothèse de l'omission du chiffre des centaines, si l'on admet que, souvent, dans un même codex, la pagination reprend avec le commencement d'un nouveau livre. Ainsi, la pagination ΙΕ (19) peut très bien convenir à *Levit.* VIII, 19^b; la pagination ΟΘ (79) à *Num.* XXXII, 11^b et la pagination ΙΕ (13) à *Deut.* IV, 44. Quant à l'usage d'adopter une pagination spéciale pour chaque livre d'un volume, Ciasca l'a signalé lui-même en divers endroits de sa publication : « *Inde apparent duplarem esse paginarum numerationem* », écrit-il à propos de Borgia XV, (t. I, p. xxiv); la première série se rapporte au premier livre des *Rois*; l'autre au second livre. Il en donne, en outre, un exemple frappant dans la

Publiés par Ciasca, t. I, p. 56-59 ; 61-85 ; 91-95 ; 111-129 (1).

Belle écriture onciale, qui se caractérise par la forme archaïque des lettres A et M (2) ; ornements polychromes discrets et élégants ; emploi régulier de la voyelle auxiliaire qui se rencontre même sur la lettre ȝ, p. ex. ȝ̄θ̄τ̄ηq̄ ; à la fin des mots, on retrouve parfois l'accent grave signalé plus haut (Borgia IV), parfois un trait qui rappelle notre virgule (3) ; tréma sur l'I. (Ciasca, Tab. VI).

M. Crum (*op. cit.*) écrit à propos du Ms. 9 du British Museum. « Le caractère ressemble beaucoup à celui du

description de Borgia XXIV : « inde exorditur liber Jobi, et nova paginorum et quaternionum numeratio cum ȝ ; ita tamen, merito Zoega, ut folium quod in priori facie notatum est p̄m̄t̄, in posteriori praeferat ȝ, ex quo patet in uno eodemque libro diversas paginarum numerationes adhiberi atque inde evenire ut quae duorum codicum diceres fragmenta saepe unius codices sint. » Ciasca t. II, p. xviii ; coll. Zoega, p. 178. M. Crum fait une observation analogue pour le Ms. sahid. 7 de Londres comparé à Borgia VIII, et renvoie au passage que nous venons de citer (*Catal. of the copt. MSS. in the Brit. Mus.*).

(1) Ciasca, t. I, p. 91 suiv., donne, en marge, la pagination ȝ̄-ȝ̄ pour *Nombres* I, 40-III, 11^a, alors que, suivant la remarque du savant éditeur lui-même, ces feuillets (11-12) ont perdu la pagination. Il y aura eu confusion avec la pagination ȝ̄ etc. de *Nombres* XXXII, 11^b suiv.

(2) La forme archaïque, relativement rare, des lettres A et M revient dans Borgia XXV. Nous l'avons rencontrée le plus fréquemment dans les fragments des *Psaumes*, notamment dans Paris 129¹ f° 3, 11, 14, 15 (sauf le f° 15 *verso*, qui a été repassé à l'encre et où la forme ȝ a pris la place du M primitif), 16-20, 21, 22, 34-36, 49, 54, 57, 71-74, 76, 77-82 ; 83-85, 90, 92, 94-95, 96, 99-101 ; dans les n° 29, 34 et 35 (Cat. Crum) du British Museum, dans le n° 6 (Cat. Crum) de la J. Rylands Library de Manchester et dans un fragment de l'Institut français du Caire, contenant *Ps. CXVIII*, 69 suiv.

(3) Cf. Zoega, p. 173 et Ciasca t. I, p. xviii. L'un et l'autre décrivent longuement le manuscrit qu'ils considèrent comme un des plus anciens et des plus beaux de la collection. Ils estiment que le codex contenait primitivement tout au moins le *Pentateuque* en entier.

Ms. VI de Zoega, auquel ce feuillet a très probablement appartenu. Cependant les colonnes ne sont ici que de 42 lignes, tandis que l'on en compte 44 dans les fragments Borgia. »

La difficulté qui arrêtait M. Crum provient uniquement de ce que Ciasca, dans son introduction au fragment de Borgia VI, assigne le chiffre de 44 lignes au manuscrit tout entier, alors qu'il ne se retrouve que dans les dix premiers feuillets. Les dix derniers, au contraire, sont de 42 lignes, exactement comme le fragment de Londres.

Or, la seconde série de Borgia VI comprend précisément le fragment du livre des *Nombres* dont nous trouvons des compléments dans le codex de Londres. Celui-ci devait contenir *Num.* XXVII, 22-XXIX, 1 ; une partie du feuillet étant détériorée, on n'y lit plus que *Num.* XXVII, 23-XXVIII, 7, et XXVIII, 25-XXIX ; la pagination a disparu.

L'explication que nous venons de donner résout l'objection soulevée par M. Crum et tend à confirmer l'identification que lui avait suggérée la ressemblance paléographique des deux manuscrits.

La comparaison avec les fragments de Paris n'est pas moins intéressante.

Déjà, en 1892, M. Maspéro (1) avait remarqué que les fragments correspondant aux f°^s 129¹, 59-64, 86 du catalogue actuel de Paris et contenant *Levit.* XXI, 5-XXII, 9 ; XXIII, 9-XXIV, 38 (pag. ፲፻-፲፻) ; *Num.* I, 9-40 (sans pag.) ; XXI, 33-XXII, 23 (pag. ፲፭-፲፮) appartenaient au même manuscrit que les fragments publiés par Ciasca t. I, p. 91-

(1) *Mémoires de la Mission archéologique française du Caire*, t. VI, p. 86, coll. 74 et 110. La plupart des fragments de Paris (A. T.) sont publiés dans ce volume. Nous nous contenterons de signaler les textes omis. — Le catal. de Paris est à rectifier pour 129¹; f° 86.

93 (1), et que les premiers mots du texte de Ciasca : **καὶ μηεπατρία** faisaient suite aux derniers mots du feuillett 64 de Paris : **ρατα πετανμος ρατα...**

Ces fragments de Paris, écrits manifestement de la même main que ceux de Rome et de Londres et dont l'un se rattache directement au texte de Borgia, ont tous 42 lignes, tant pour les passages du *Lévitique* que pour ceux des *Nombres*. Il en résulte que c'est dans le corps même du *Lévitique*, entre le chapitre XIX, 16 (fin du fragment de Rome) et le chap. XXI, 5 (commencement du fragment de Paris) que le scribe a réduit de 44 à 42 le nombre des lignes de ses colonnes.

Nous croyons avoir retrouvé un feuillett du même codex parmi les textes coptes sahidiques de Vienne publiés par M. Wessely dans les « *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* », t. IX, Leipzig 1909. C'est le n° 14 de sa publication, côté K. 9849, contenant *Num. XIII, 23-XIV, 13.*

Le petit *fac-simile* (2) qui accompagne l'édition de Wessely a les traits caractéristiques des fragments que nous venons d'examiner. Les colonnes sont de 42 lignes, comme à Rome (2^e partie), à Paris et à Londres. La pagination n'est pas mentionnée.

BORGIA VII. Quatre feuillets, dont les trois derniers ont beaucoup souffert et présentent des lacunes. Ils sont paginés **ζε-ζε**; **ρλε-ρλε**; **ρμθ-ρη**; **ρη-ρη**. Dimensions : parchemin, **30 1/2 × 25 cm.**; texte, **25-26 × 19-20 cm.**; lignes **28-32** (3); deux colonnes.

(1) C.-à-d. les fol. 11-12 de Borgia VI contenant *Num. I, 40-III, 11a.* D'après ces données, les fol. 11-12 de Borgia VI auraient été paginés **νε-γε.**

(2) *Op. cit.*, p. 36.

(3) Ciasca : lin. 28-31.

Contiennent *Levit.* XIX, 54^b-XX, 16^a; *Num.* IX, 6^b-20^a; XIII, 18^b-32^a; XIV, 29^b-31^a; 33^b-35^a; 37^b-39^a; 42^b-45^a (1).

Publiés par Ciasca t. I, p. 85-87; 95-99.

Écriture assez irrégulière et peu soignée, notamment pour le tracé des lettres marginales; polychromie rouge et noir; grande irrégularité pour le nombre des lignes, et pour l'emploi de l'accent (2). Celui-ci apparaît fréquemment au dessus des lettres ω et ο; tréma sur l'ι. (Ciasca Tab. VII).

Ces fragments offrent, sous tous les rapports, une ressemblance frappante avec Paris 129¹ f° 42-49, paginés πγ-λ, et contenant *Levit.* VII, 9-XI, 23 (ch. XI avec lacunes, le f° 49 étant fragmentaire). La même ressemblance se constate pour Paris 129¹ f° 70-73, paginés ρε π; πε-πε; πε-πι: *Num.* I, 23-41; II, 7-III, 13; 36-IV, 4; f° 76-79, paginés πγ-πρα, *Num.* V, 1-VII, 12; f° 82-83, paginés ποα-πο&; πογ-ποη: *Num.* XVIII, 9-21 (lacunes); XIX, 20-XX, 14.

Ces divers groupes 42-49; 70-73, 76-79, 82-3, le catalogue copte de la Bibliothèque Nationale les avait déjà identifiés entre eux. Nous les avons comparés séparément aux feuillets de Borgia VII et nous avons constaté que les caractères qui leur étaient communs se retrouvaient, pour chacun d'entre eux, dans les fragments de Rome (3).

(1) Nous donnons le contenu d'après Ciasca (t. I, p. xix). Il diffère quelque peu du relevé fait par Zoega (p. 174), celui-ci ayant négligé certains fragments de versets dont il reste à peine quelques lettres.

(2) Ciasca, *loc. cit.*: « Media vocalis perraro adhibetur, ε contra saepe lineolam reperies ubi non expectares ».

(3) M. Maspero (*op. cit.*, p. 105) remarque que le *texte* du feuillett de Paris paginé ποα-πο&, — actuellement le feuillett 82 du cat. copte de la Bibl. Nation., — finissant *Num.* XVIII, 21, se rattache immédiatement

M. Crum remarque, d'autre part, que les deux feuillets du codex sahid. 10 du British Museum (1) ressemblent beaucoup à Borgia VII et appartiennent très vraisemblablement au même manuscrit. Ils ont perdu leur pagination et contiennent *Num. XXVI, 58-XXVII, 7 ; XXXI, 47-49 et XXXII, 5-7* (2).

Tous les fragments que nous venons de mentionner s'accordent quant aux dimensions des colonnes et des feuillets, pour autant que l'état des manuscrits permet

à celui des fragments publiés par Ciasca, t. I, p. 103 et Amélineau, *Rec. de Trav.*, VIII, p. 37. (*Num XVIII, 21 suiv.*). Or, le texte publié par Ciasca *loc. cit.* n'est pas du Cod. VII, mais du Cod. IX de Borgia. Faut-il en conclure que le fragment de Paris 129¹ f° 82 que nous venons d'identifier avec Borgia VII, appartient plutôt à Borgia IX ? M. Maspero s'abstient de tirer cette conclusion, et à juste titre. Il existe, en effet, malgré une certaine ressemblance dans l'écriture, des différences assez sensibles entre le Codex IX de Borgia et le feuillet de Paris 129¹, 82, ainsi que les autres fragments que nous groupons autour de Borgia VII.

Ces différences portent entre autres sur l'emploi du tréma sur l'¹, notamment dans le mot ~~xeōēc~~, et les ornements qui entourent les chiffres de la pagination. Mais ce qui paraît prouver manifestement que le texte de Borgia IX reproduit par Ciasca t. I, p. 103 n'appartient pas au même codex que Paris 129¹ f° 82, c'est que celui-ci est paginé ~~pōa-pōñ~~, tandis que le feuillet de Borgia IX, qui devrait y faire suite, est paginé ~~ñ-nā~~.

Ce n'est donc que par une heureuse coïncidence que le fol. 82 de Paris 129¹ comble la lacune de Borgia IX. Encore, ne peut-on dire que les premiers mots du manuscrit de Rome se reliaient directement aux derniers mots du feuillet de Paris, celui-ci n'étant qu'un fragment, dont la 1^{re} colonne (*recto*, = 2^e colonne *verso*, et fin du feuillet) a presque totalement disparu ; bien plus, les derniers mots lisibles du f° de Paris, ceux qui se rattachent au texte de Ciasca, apparaissent, non pas au bas, mais à mi-hauteur de la colonne fragmentaire.

(1) Nous citons les MSS du British Museum et ceux de la J. Rylands Library de Manchester d'après les catalogues de M. Crum. Celui-ci renvoie aux numéros des classifications antérieures.

(2) Cat. Brit. sahid. 10. Il ajoute : « from the same Ms. as 2 foll. from the Meyers collection, now at Eton College. » British 10 a été publié par M. J. Scheifer. *Sahidische Bibelfragmente aus dem Brit. Museum.* (Sitzungsberichte der Kaiser. Akad. Wien. Philos. hist. Klasse, 164 B., 1911; p. 15-18).

d'en juger. Ils s'accordent aussi, soit positivement, soit négativement, pour la pagination et aucun des textes qu'ils renferment ne fait double emploi (1).

Le nombre des lignes varie, il est vrai, entre 28 et 36. Mais cette irrégularité tient au caprice du scribe et se constate jusque sur un seul et même feuillet. C'est ainsi que le f° 42 de Paris accuse 36 lignes pour le *recto*, et 32 pour le *verso*.

BORGIA VIII. Deux feuillets, dont le premier, endommagé à la partie supérieure, a perdu sa pagination (2), et dont le second est paginé ph-pe. Dimensions : parchemin, 30 × 25 cm. ; texte, 24 1/2-25 × 20 cm. ; lignes 31-53 (3) ; deux colonnes.

Contiennent *Levit.* XXVI, 15^b 30 ; XXVII, 13-31^a.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 87-90.

Écriture peu soignée ; majuscules assez grossières ; emploi très rare des accents. (Ciasca, Tab. VIII).

L'écriture ressemble beaucoup à celle de Paris 129¹ f° 50-53, quatre feuillets, paginés λγ-μα, contenant *Levit.* XIII, 4-59 ; ainsi qu'à celle de Paris 129¹ f° 54-58, à lire en sens inverse, soit f° 57-58, deux fragments d'un feuillet paginé ζη-ζη, *Levit.* XVIII, 13-30^a (avec lacunes) ; f° 56-54, trois feuillets paginés ζη-οα, *Levit.* XVIII, 30^b-XX, 11 (4).

La même ressemblance se constate pour le Ms. 7 (Cat. Crum. copt. sahid.) du British Museum, paginé

(1) Pour l'accord des textes et de la pagination, dans l'ensemble des fragments, voir, à la fin de notre travail, le « tableau synoptique des fragments coordonnés. »

(2) Ciasca la désigne par ph-pe.

(3) Ciasca : lin. 33.

(4) Les fragments du f° ζη-ζη manquent dans l'édition de Maspero. — Les données du catal. de Paris sont à compléter et à corriger pour le contenu des f° 54-58.

R& RE, contenant *Num.* V, 8-24 et dont M. Crum écrit (*loc. cit.*) : « Les paragraphes sont marqués comme dans Ciasca I Tab. VIII, et je soupçonne que ce fragment a fait partie du même manuscrit. » (1).

L'observation est fondée ; mais il est à remarquer que cette ressemblance se retrouve également dans les fragments du cod. IX de Borgia, lequel contient, comme Brit. 7, des fragments du livre des *Nombres* (voir notes sur Borgia IX).

BORGIA IX. Six feuillets paginés σ-οα, οα-ογ; η-ηα, ρε-ργ; ριθ-ριτ. Ces deux derniers, rognés à la partie supérieure, ont perdu leur pagination, qui devait être encore visible du temps de Zoega (2). Le ¹η-ηα a quelques lacunes. Dimensions : parchemin, $29 \frac{1}{2} \times 25 \frac{1}{2}$ cm.; texte, $24\text{-}25 \times 20$ cm.; lignes 29-37 (3); deux colonnes.

Contiennent *Num.* XVI, 14^b-29^a; 43-XVIII, 9^a; 21^b-XIX, 1^a; XXIV, 13^b-XXV, 9^a; XXVII, 19^b-XXVIII, 19^a.

Publiés par Ciasca, t. I p. 99-105; 107-111.

Emploi rare des accents, sauf p. οε, 2^e col. lin. 5-p. οε. (Ciasca, Tab. IX). Ciasca remarque avec raison que ce passage paraît écrit d'une autre main ; à partir de la 2^e col., lin. 5, de la page οε jusqu'à la fin de οε, l'écriture devient plus fine, plus serrée et, à certains égards, plus régulière.

Nous avons observé que la ressemblance de British 7

(1) British 7 a été publié par J. Schleifer, *op. cit.*, p. 12-14.

(2) Cf. Ciasca, t. I, p. xx, et Zoega, p. 174. Nous avons déjà constaté, à propos de Borgia VI, que certains parchemins avaient dû être rognés postérieurement à leur arrivée en Europe. De là, la différence entre les dimensions de certains feuillets ayant manifestement appartenu à un même codex.

(3) Ciasca, lin. 30, 31, 32.

avec *Borgia VIII*, se retrouve aussi dans *Borgia IX*; elle est même frappante quand on compare les majuscules ornées de *British 7* avec celles de *Borgia IX*, f°^o 50 et 53. D'autre part, le *British 7* étant un fragment du livre des *Nombres*, on serait enclin à le rapprocher de *Borgia IX* (fragments du même livre) plutôt que de *Borgia VIII*, qui ne contient que des fragments du *Lévitique*.

Ici se pose naturellement une question : les feuillets de *Borgia VIII* et de *Borgia IX* n'ont-ils pas fait partie d'un même manuscrit ? A notre avis, rien ne s'y oppose. Zoega lui-même admettait déjà de pareilles hypothèses, puisqu'il écrit dans son introduction aux manuscrits sahidiques (1) : « quin et suspicor, si quis novis curis discepta ista membra ordinare et componere aggredieretur, fore ut nonnulla que separatim recensui in unum colligeret, quandoquidem et ipse repetita inspectione saepe deprehendi unius esse ejusdemque codicis fragmenta, quæ aliquando duobus pluribusque numeris distinxeram ».

L'écriture de *Borgia VIII* ressemble beaucoup à celle de *Borgia IX*; mais, comme elle est de part et d'autre assez capricieuse et irrégulière, l'identité ne se manifeste pas avec une entière évidence (2). Ce qui frappe le plus, c'est la manière constante dont se présentent les petits ornements assez caractéristiques qui encadrent le chiffre de la pagination, tant pour les feuillets de *Borgia VIII* et de *Borgia IX* que pour ceux de *Brit. 7* et de *Paris 129¹* f°^os 50-53,

(1) P. 169.

(2) La même irrégularité se remarque dans le nombre des lignes et dans l'emploi de certaines lettres projetées au dessus des lignes, dans les marges supérieures. Cet élément de comparaison, très précieux pour d'autres manuscrits, ne saurait entrer donc en ligne de compte pour le groupe des fragments se rapportant à *Borgia VIII* et *Borgia IX*.

54-58, dont nous avons déjà relevé la similitude avec Borgia VIII. Ces deux groupes de Paris (50-53 ; 54-58) ont également des majuscules analogues à celles de Borgia IX f^{os} ḥ et p̄ et de British 7 ; les f^{os} de Paris et celui de Londres se ressemblent entre eux et contiennent respectivement des passages du *Lévitique* et des *Nombres*.

Enfin, comme contre-épreuve de notre hypothèse, nous avons constaté que, si l'on rattache les uns aux autres les fragments des groupes Borgia VIII et Borgia IX, on obtient une suite de textes dont le contenu et la pagination s'enchaînent normalement, sans aucune superposition et sans écarts anormaux. Voir le tableau synoptique, à la fin de notre étude.

BORGIA X. Onze feuillets paginés ΧΘ-ΜΘ ; ΗΘ-Θ. Dimensions : parchemin, 32 × 26 cm. ; texte, 25 1/2 × 20 cm. ; lignes 27-32 (1) ; deux colonnes.

Contiennent *Deut.* VIII, 11^b-IX, 14^a ; XI, 28^b-XV, 7^b.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 129-132 ; 133-146.

Le format dépasse les dimensions ordinaires ; souvent le p et le τ émergent au dessus de la première ligne. (Ciasca, Tab. X). Zoega, p. 174, croit que ce fragment pourrait être de la même main que Borgia III « forte ab eadem manu profecti a qua Num. III ». Ciasca, t. I, p. XX, estime avec raison que cette identification n'est pas possible, malgré une certaine ressemblance des écritures, et allègue spécialement la différence entre les lettres marginales, la ponctuation et l'accentuation des deux manuscrits. Il aurait pu y ajouter l'écart sensible entre les dimensions non seulement du parchemin, mais aussi des colonnes d'écriture.

(1) Ciasca : plerumque 30.

Dans les autres collections, nous n'avons pas trouvé de fragments pouvant se rattacher à Borgia X.

BORGIA XI. (Conservé à Naples). Quinze feuillets paginés μζ-μη ; ζε-ζε ; ζθ-η ; ιε-ιε ; λε-λε⁽¹⁾. Dimensions : par-chemin, 32 × 25 cm. ; texte, 24 × 16 cm. ; lignes 27-28 ; deux colonnes.

Contiennent *Jos. X*, 39^b-XI, 7^a ; XIV, 4-11^a ; XV, 7^b-XVIII, 1^a ; *Tob. IV*, 16-V, 9 ; XI, 14^b-fin du livre.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 148-157 ; 219-225 ; pag. με, par Zoega, p. 175.

Emploi fréquent de l'accent, même sur le η précédent une voyelle ; nombreuses lettres marginales colorées de rouge et de jaune ; doubles points rouge et noir ; points rouges et noirs dans le Φ ; accents marqués par un trait ou par un point ; trait ou tréma sur l'ι ; écriture nette ; ça et là des tâches qui rendent le texte peu lisible. (Ciasca, Tab. XI). Nous avons déjà rappelé que c'est le seul manuscrit sahidique-biblique de la collection Borgia qui porte une date. Malheureusement, une tâche d'humidité en a effacé quelque peu les chiffres, ce qui explique le désaccord entre Zoega et Ciasca, d'un côté, et M. Hyvernat, de l'autre, pour la fixation de la date. Zoega suivi par Ciasca a lu : année de Dioclétien Φιε⁽²⁾, 519 = A.D. 803. M. Hyvernat déclare cette lecture inacceptable et lit plutôt : Ψιε, 719 = A.D. 1003⁽³⁾.

Le manuscrit de Borgia XI rappelle, à tous égards,

(1) Quelques feuillets ont perdu leur pagination ; pour d'autres, le scribe a omis de l'inscrire (Ciasca, t. I, p. xx).

(2) Φιε ou plutôt, avec inversion des chiffres, ιεφ. Cf. Zoega, p. 175 ; Ciasca, t. I, p. xxii-xxiii.

(3) *Etude sur les versions coptes de la Bible*. Revue Biblique 1896, p. 551. Voir aussi *Album paléographique*, du même auteur.

celui de Paris 129¹ f° 99-102, 4 feuillets, dont le 3^e a perdu sa pagination et dont les autres sont paginés ፩፻-፪፾ ; ፪፭-፫፻ ; ፪፯-፫፻. Ils contiennent *Jos.* XIX, 47-XXI, 1 ; 27-40 ; XXIV, 15-31, et sont de la même main que ceux de Paris 129¹ f° 143-149, 7 feuillets paginés ፩፻-፩፿ ; ፩፻-፩፿, contenant *Tob.* I, 1-7 ; 19-IV, 16 ; X, 19-XI, 14^a.

Or, parmi ces derniers fragments, le feuillet paginé ፩፻-፩፿ finit exactement à l'endroit où commence le feuillet ፩፭ de Borgia (*Tob.* IV, 16) et le feuillet ፩፻-፩፿ précède immédiatement le feuillet ፩፭ de Naples (*Tob.* XI, 14). Il y a donc lieu de rattacher à Borgia XI les deux groupes de Paris 129¹, fol. 99-102, 143-149, contenant respectivement des fragments de Josue et de Tobie (1).

Au même codex appartient manifestement le Ms. 938 du British Museum, un feuillet, sans pagination, conte-

(1) M. Maspero avait déjà entrevu l'identité des fragments de Naples et de Paris. Il écrit, en effet, à propos du feuillet contenant *Tobie* I, 1-7 (actuellement Paris, 129¹, f° 143) : « Ce feuillet paraît provenir du même manuscrit qui a fourni à Ciasca et Amélineau les fragments du livre de *Tobie* qu'ils ont publiés. » (*Mém. Miss. arch du Caire*, t. VI, p. 284). Puis, il ajoute, à propos des feuillets contenant *Tobie* I, 19-IV, 7 (actuellement Paris 144-147) : « Feuillets numérotés ፩፻-፩፿, provenant du même manuscrit que le précédent (*Tob.* I, 1-7). M. Maspero a publié ses textes avant l'inventaire complet du fonds de Paris. Comme il s'arrête à la page ፩፿, finissant *Tob.* IV, 7, il n'aura pas connu le feuillet suivant ፩፻-፩፿. *Tobie* IV, 8-16, qui, se rattachant au fragment de Borgia, lui eût permis de conclure catégoriquement à l'origine commune des fragments de Paris et de Naples. Ciasca, *Introd.* t I, p. xxii, fait commencer le f° ፩፭ à *Tobie*. XI, 16 ; dans l'édition du texte, p. 220, il note en marge, *Tob.* XI, 14, endroit où commence en réalité le fragment de Naples ; celui-ci se rattachant directement à Paris 129¹ f° ፩፻-፩፿, c'est par une erreur identique, due peut-être à la méprise de Ciasca, que ce f°, peu lisible à la fin, est signalé dans le catal. manuscrit de la Bibl. Nat. comme finissant à *Tob.* XI, 16. Le f° ፩፻-፩፿ n'est pas mentionné par M. Maspero.

nant *Tob.* VI, 12-VII, 1 (1). (Publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. K. A. W. 64 B., 1911, p. 36-38). Pour l'enchaînement des fragments, voir le tableau synoptique.

BORGIA XII. Un feuillet paginé ρμτ-ρμχ. Dimensions : parchemin, 29×23 cm. ; texte, $24,2 \times 18$ cm. ; lignes 30 ; deux colonnes.

Contient *Josue* XXIV, 29-fin ; plus un fragment avec l'inscription suivante ; καὶ οὐ παντεῖς κινδερμηνίᾳ επόλις πεφαλητηρίον επενορχώμον. Cette dernière partie est composée d'une série de courtes citations de divers *Psaumes*.

Publié par Giasca, t. I, p. 157-158.

Écriture très fine ; quelques grandes lettres marginales. (Giasca, Tab. XII.)

Nous n'avons pas rencontré d'autres fragments de ce manuscrit.

BORGIA XIII. Cinq feuillets paginés τ-Δ ; ρμτ-ρμχ. Dimensions : parchemin, $29-30 \frac{1}{2} \times 23-23 \frac{1}{2}$ cm. ; texte, $24 \frac{1}{2}-23,2 \times 17-18$ cm. ; lignes 32-33 ; deux colonnes.

Contiennent *Jud.* I, 10^h-20 ; *Dan.* VIII, 18-X, 1.

Publiés par Giasca, t. I, p. 159-160 ; t. II, p. 318-323.

Le texte du chap. IX de *Daniel* a servi à la publication de Munter : *Specimen versionum Danielis nonum ejus caput memphitice et sahidice exhibens*. Romae 1768.

Caractères assez grossiers ; grosses lettres marginales ; quelques feuillets ont des lettres projetées dans la marge supérieure ; couleur rouge aux majuscules et à la ponctuation. L'accent remplaçant l'e est rarement omis ; on rencontre aussi l'accent sur les lettres précédant une

(1) Catal. Crum. L'identification de ce feuillet avec Borgia XI a déjà été faite par M. Crum, *loc. cit.*

voyelle, sur les voyelles initiales, surtout sur l'e, sur les syllabes commençant par deux consonnes ; point sur l'i. Ciasca signale, en outre, comme une singularité, le point placé dans l'angle supérieur de droite de la lettre † (1). (Ciasca, Tab. XIII).

De l'avis de M. Crum, le feuillett 14 du British Museum, paginé ፩፪-፩፫, avec *Jud.* XII, 7-XIII, 6, fait très probablement partie du même codex (2), ainsi que le British 15, 1 feuillett sans pagination, avec *Jud.* XX, 16-28, qu'il croit être un fragment du précédent (3). Ces divers fragments présentent, en effet, des notes communes très caractéristiques : mêmes dimensions des colonnes, similitude parfaite pour l'écriture et la ponctuation.

Nous n'hésitons pas à y rattacher le feuillett fragmentaire 109 de Paris 129¹, contenant *Jud.* XI, 31-XII, 7, qui est de la même main, et qui a dû se terminer à l'endroit où commence le British 14 (4).

Aux feuillets de Borgia XIII, contenant Daniel VIII, 18-X 1, paginés ፩፭-፩፮፯, nous rattachons également a) Paris 129³ f° 208-209, *Dan.* I, 4-II, 4 (avec lacunes), un fragment de 18 lignes, plus un feuillett paginé ፩፯፮-፩፯፯ et b) Paris 129³ f° 212, *Dan.* V, 30-VI, 10, un feuillett paginé ፩፯፯-፩፯፯. Soit qu'on les rapproche les uns des

(1) Voir aussi Borgia XXVI.

(2) " Most probably this is the part of the Borgian Cod. XIII. " Crum, *loc. cit.* Ce fragment a été publié par M. von Lemm, *Sahidische Bibel-fragmente*, fasc. III, litt. M. Cf. Winstedt, *J. of th. stud.* Jan. 1909.

(3) Crum cat. sahid. num. 15. " This is apparently a fragment of the same Ms. as the preceding numb. " Publié par Winstedt, *loc. cit.*

(4) Ce fragment de Paris a des lacunes ; manque, notamment, la partie inférieure de la 1^e colonne du *recto*. Aussi, M. Maspero, qui a publié le fragment, lui assigne-t-il un contenu quelque peu différent des données du catalogue actuel de Paris : " Un fragment, comprenant les versets 38-40 du ch. XI, les versets 5-6 du ch. XII. " *Mém. Miss. arch.*, VI, p. 137.

autres, soit qu'on les compare aux divers fragments des *Juges* que nous venons de décrire (Rome, Paris, British) ces feuillets se révèlent, dès le premier abord, avec toutes les caractéristiques de Borgia XIII qu'ils serpent d'ailleurs de près, tant pour le texte que pour la pagination. Voir le tableau synoptique.

BORGIA XIV. Deux feuillets paginés ፩፻. Dimensions : parchemin, 30×25 cm. ; texte, $25\frac{1}{2}-27 \times 20$ cm. ; lignes 27-31 ; deux colonnes.

Contiennent *Jud. I*, 27^b-II, 17^a.

Publiés par Giasca, t. I, p. 160-163.

De nombreux feuillets du vol. 129¹ de Paris, écrits manifestement de la même main, complètent ce fragment. Ces sont les fos 103-108, paginés ፩ጀ-፪፭, *Jud. IV*, 16-VII, ጀ ; 110-114, paginés ፩ጀ-፪ጀ, ፩ጀ-፪ጀ, *Jud. IX*, 40-55 ; XIII, 7-XV, 14 (1).

Ces divers fragments, tout comme ceux de Borgia, ont des colonnes d'environ 25 cm. de haut, dont le nombre de lignes, très inconstant, varie entre 27 et 31 ; l'écriture, épaisse et grossière, se distingue par le tracé caractéristique de certaines lettres (p. ex. ሀ et ሁ), par les traits multiples qui encadrent la pagination, par les blancs, sans ponctuation, séparant les membres de phrase, par la manière d'accentuer les consonnes et les voyelles,

(1) Ces fragments de Paris sont identifiés entre eux dans le catalogue copte de la Bibliothèque Nationale. M. Maspero, qui les a publiés, écrit également : « Tous les fragments du livre des *Juges* qui sont entrés récemment à la Bibliothèque Nationale proviennent d'un même manuscrit à l'exception d'un seul... » (un fragment de Katameros). *Mém. Miss. arch.*, t. VI, p. 137. — Dans le catalogue, le f. 110 est paginé ፩ጀ-፪ጀ ; M. Maspero le publie avec la notation ፩ጀ-፪ጀ, qui paraît être la vraie lecture du manuscrit, quelque peu détérioré aux marges supérieures.

par l'usage des accents circonflexes marquant la fin des mots (1). (Ciasca, Tab. XIV).

Les mêmes caractères paléographiques, notamment les blancs sans ponctuation, se retrouvent dans Paris 129¹ fos 134-142, paginés por-pq, IV *Reg.* XI, 13-XIV, 9. Ils paraissent bien de la même main que les fragments du livre des *Juges*; peut-être même ont-ils fait partie du même volume, avec une reprise de la pagination pour les livres des *Rois*.

BORGIA XV. Trente feuillets paginés īo-ā (I *Reg.* VI, 11-X, 3^a) ; īa-ñā (I *Reg.* XXII, 21^b-XXIII, 14) ; īj-q (I *Reg.* XXIV, 21^b-XXV, 28^a) ; ē-ā (II *Reg.* II, 10^b-III, 39^a) ; īo-āā (2) (II *Reg.* VI, 6^b-XI, 11) ; āe-n (II *Reg.* XI, 23-XV, 2) ; z-e-z' (II *Reg.* XVIII, 1-12) ; īr-īn (II *Reg.* XXI, 14-XXII, 11). Dimensions : parchemin, 38 × 21 1/2 cm. ; texte, 22-22 1/2 × 16 cm. ; lignes 29-31 ; deux colonnes.

Contenu : voir ci-dessus.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 165-174 ; 177-216.

Lettres marginales très abondantes, et d'une « élégance barbare », suivant l'expression de Zoega ; emploi fréquent de la couleur rouge pour les initiales, même dans les marges intérieures, ainsi que pour les traits et les points diacritiques ; ceux-ci, souvent omis ou remplacés par e (ex. ezen, gizem), se rencontrent aussi devant les voyelles (3). (Ciasca, Tab. XV).

(1) Cf. Ciasca, t. I, p. xxiv. Voir aussi Borgia IV, note note sur les accents marquant la fin des mots.

(2) Il y a une double erreur du scribe dans la pagination de ce fragment : a) il passe directement de īr à āe, avec omission de īn ; b) il répète le āā. Cf. Ciasca, t. I, p. xxiv ; celui-ci relève, en outre, diverses omissions : « I *Reg.* VI, 13 ; VII, 11, 14 ; VIII, 1, 14-17 ; IX, 4, 7, 22 ; XXV, 3, 24 ; II *Reg.* II, 18 ; III, 6, 36-37 ; VI, 11 etc. »

(3) Cf. Zoega, p. 176 et Ciasca t. I, p. xxiv-xxv.

Ciasca (*loc. cit.*) rappelle que, suivant l'observation d'Erman, les trois feuillets publiés par celui-ci appartaient au même manuscrit que Borgia XV (1). Ces feuillets faisaient partie de la collection Tattam et sont actuellement conservés dans la John Rylands Library de Manchester (catal. Crum, Manch. n° 2). Ils sont paginés pā-pā; ȝā-ȝā et contiennent respectivement I *Reg.* XXVIII, 16-XXX, 5 ; II *Reg.* XVII, 19-29, fin, (cf. Borgia XV, ȝā).

M. Crum rattache, en outre, au même groupe les fragments 17 et 937 (cat. sahid.) du British Museum, le premier paginé pē-pē, I *Reg.* XXX, 5-24, le second paginé oē-n, II *Reg.* XX, 11-23 (2). « Ce feillet, écrit-il, à propos de Brit. 17, fait immédiatement suite à celui qu'a publié Erman ... et il est à présumer qu'il précède celui qu'a publié Maspero » (*Mém. Miss. Arch.*, p. 457) (3) ; « toutefois la pagination serait fautive, le pē ayant été répété» (4).

Le feillet publié par M. Maspero, avec la pagination pē-pn (5), correspond à 129¹ f° 120 du catalogue de Paris, et contient I *Reg.* XXX, 24-XXXI, 13 (fin). Du même manuscrit proviennent encore Paris 129¹ f°^{os} 117 et 118, le premier, un lambeau de feillet, contenant I *Reg.* VI, 2-10, le second, un feillet, paginé mē-mē I *Reg.* XIV, 17-32 (6). M. Maspero publie, en outre, comme faisant

(1) Erman. *Götting. Nachr.* 1880, p. 417 suiv.; reproduits par Ciasca, t. I, p. 182-183; 212-213.

(2) Ces deux fragments ont été publiés par M. von Lemm. *Sahid. Bibelfr.*, fasc. III, litt. O et P.

(3) Le commencement du feillet publié par M. Maspero est peu lisible.

(4) Voir la note ci-dessus sur la répétition de ȝā.

(5) Il faut lire évidemment pȝ-pn, ce qui confirme l'observation de M. Crum sur l'erreur du scribe.

(6) Publié par Maspero et déjà identifiés par lui avec Borgia XV (*loc. cit.*, pp. 154 et 156). Il rapporte au même groupe le feillet paginé qā-qā, I *Reg.* III, 8-20 (*loc. cit.*, p. 153). Ce devrait être le 129¹. f°. 116 du cata-

partie du même manuscrit : II *Reg.* I, 1-II, 10 (129¹ f° 121, 122 du cat. copte de Paris), deux feuillets paginés ~~α-β~~ et constate qu'ils se rattachent directement au fragment publié par Ciasca t. I, p. 183 suiv. (1).

Dans tous ces fragments, on retrouve les traits caractéristiques signalés par Ciasca dans sa description de Borgia XV. Nous pouvons y ajouter la manière de marquer la pagination et les quaternions. L'accord des textes et de la pagination est des plus frappants, au point qu'en juxtaposant les fragments de Rome, de Paris, de Londres et de Manchester, on arrive à reconstituer avec une pagination régulière le texte (2) de I *Reg.* XXVIII, 16 à II *Reg.* III, 39^a. Voir notre tableau synoptique.

BORGIA XVI. Deux feuillets paginés ~~RT-RS~~. Dimensions : parchemin, 29 × 22 cm. ; texte, 24 1/2 × 17 cm. ; lignes 31-33 ; deux colonnes.

Contiennent I *Reg.* XVII, 33^b-XIX, 5^a. Ciasca (t. I, p. XXV) relève diverses omissions, notamment : I *Reg.* XVII, 36, 39, 41-42, 43-44, 46-47, 52-53 ; XVIII, 15-fin (c.-à-d. 15-30).

Publiés par Ciasca, t. I, p. 174-177.

Ecriture assez vulgaire ; points rouges à la fin des phrases et à l'intérieur des lettres marginales. Omission constante de l'accent remplaçant e ; rarement le tréma sur l'i. (Ciasca, Tab. XVI).

logue actuel. Nous avons examiné ce feuillet à diverses reprises et nous lui avons trouvé tant de différences avec les autres (tracé des lettres, manière de marquer la pagination, etc.) que nous hésitons à nous rallier ici à l'avis de l'éminent égyptologue.

(1) *Loc. cit.*, p. 164-167.

(2) Sauf certaines erreurs et omissions signalées plus haut et dues au scribe lui-même.

Ces feuillets proviennent du même manuscrit que Paris 129¹ f° 123-126, quatre feuillets paginés ፳ጀ-፳ጀ, contenant I Reg. XXVI, 7-fin ; XXVIII, 3-fin ; XXXI, 1-II Reg. I, 11.

L'origine commune des fragments, confirmée par les dimensions des colonnes, se reconnaît à l'écriture, à la polychromie des points et des lettres, aux ornements placés en tête des pages, aux inscriptions marginales etc.

Les lacunes signalées par Ciasca dans les deux feuillets de Borgia XVI sont plus considérables encore dans les fragments de Paris. Les chapitres XXVII, XXIX et XXX y sont omis en entier. Cependant la pagination se continue régulièrement ; aucun intervalle ne sépare les chapitres XXVI, XXVIII et XXXI ; aucune indication spéciale ne marque le commencement du second livre des *Rois*, dont le premier verset fait suite, sur la même colonne, au dernier verset du premier livre. M. Maspero, (p. 159) considère le manuscrit comme « une sorte de chronique formée d'extraits des Livres saints. »

BORGIA XVII. Un feillet, paginé [፩]-፩ (seul, le ፩ se lit, au *verso*). Dimensions : parchemin, 29 1/2 × 22,7 cm. ; texte, 22 1/2 × 17 cm. ; lignes 30 et 31 ; une colonne.

Contient Ps. VII, 17^b-IX, 11.

Publié par Ciasca, t. II, p. 71-73.

Les *Psaumes* sont distribués en versets, généralement plus brefs que ceux de nos éditions actuelles. A chaque verset recommence une nouvelle ligne ; la continuation du verset va quelque peu en retrait de la ligne initiale. Le chiffre et le titre des *Psaumes*, en couleur rouge. Grandes initiales ornées et coloriées, au commencement de chaque *Psaume*. Emploi régulier des accents ; tréma sur l'i.

Tous ces caractères se retrouvent dans Paris 129² f° 62-64 ; 69-70 dont l'identité avec Borgia XVII nous paraît évidente. Les f° 62, 63 sont paginés [pme]-pme, [pme]-pn ; le f° 64 a perdu sa pagination. Ils contiennent respectivement *Ps. LXXXVIII*, 38-LXXXIX, 7 ; XC, 11-XCII, 1 ; XCIX, 4-CI, 10 (1). Les feuillets Paris 129² f° 69-70 ont perdu leur pagination. Ils contiennent *Ps. CIII*, 54-CIV, 27 ; CV, 35-CVI, 10 (2). Aucun fragment des *Psaumes* ne figure dans l'édition de M. Maspero.

A l'aide des photographies que nous a gracieusement procurées M. Wessely, nous avons pu identifier sans peine avec le groupe de Borgia XVII les fragments suivants de la Collection de l'Archiduc Renier, de Vienne : K 9861^b, 9873, 9862, 9861, cinq feuillets paginés (dans l'ordre ci-dessus) [pre]-pre, et contenant *Ps. LXXIV*, 5-LXXVII, 51 ; K 9860, un feuillet paginé [pqa]-pqa, contenant *Ps. CXVIII*, 21-49 (3). La pagination n'apparaît

(1) Le catalogue manuscrit de Paris porte simplement : *Ps. 88, 89, 99-101*. Il ajoute à propos des feuillets 62-64 : « Même MSS. que le f° 44. » Nous avons observé des différences assez sensibles entre ce f° 44 et le groupe de Borgia XVII, pour les lettres **a** et **q**, et nous l'avons rattaché au groupe de Borgia XX. Dans ce dernier groupe, comme dans Paris 129² f° 44, les branches du **a** sont droites et restent dans l'alignement ; dans le groupe de Borgia XVII, leurs courbes s'avancent en tenailles, au dessus et en dessous des lignes. Dans ce groupe, également, le **q** affecte une forme plus carrée que dans Paris 129² f° 44 et le reste du groupe Borgia XX. (Voir, plus loin, les notes sur Borgia XX.)

(2) Catal. Paris : « *Ps. 103 105...* même Ms. que le 23 et 48 ». Nous ne saurions nous rallier à cette identification. Les f° 23 et 43 sont d'une onciale bien arrondie qui ne ressemble guère à l'écriture raide et droite des ff. 69-70. Le format des f° 23 et 48 est, en outre, considérablement plus grand que celui des f° 69-70. (Hauteur des colonnes : 25-26 cm. contre 22.)

(3) Publié par Wessely, *Sahid. griech. Psalmenfragmente*. Wien 1907, p. 175-189, (Sitzungsber. der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien. Ph. hist. Kl., 155 Band).

qu'au *verso*, comme sur le feuillet de Borgia XVII. Tous ces fragments s'accordent pour le format, le nombre des lignes, les traits encadrant la pagination, les ornements des majuscules, la ponctuation et l'écriture, notamment pour le tracé des lettres *n* et *q*.

BORGIA XVIII. Treize feuillets, dont les neuf premiers sont paginés መ-መ; ፩-፪; ፻-፻፭; les quatre derniers feuillets ont perdu leur pagination. Dimensions : parchemin, $27 \times 19,8$ cm.; texte, 20×14 cm.; lignes 22-27 (1); une colonne.

Contiennent : exégèse des *Psaumes*. Les passages cités sont les suivants *Ps.* XV, 11^b-XVI, 8^a; XXVIII, 7-fin; XXXII, 4-18^a (2); XXXIII, 4-XXXIV, 3, 7^a; XLIV, 14-XLVI, 6 (3); CXXXIV, 7^b; CXXXVIII, 1-10.

Ces passages des *Psaumes* ont été publiés, sans les commentaires, par Ciasca, t. II, p. 75-76; 85, 87-90; 99-101; 148-149.

Les versets des *Psaumes* sont écrits en retrait et marqués d'une sorte de guillemets. Toutefois, cette règle n'a pas été constamment observée. Pag. ፩, *Ps.* XXXIII, 9^a est écrit dans l'alignement du texte de l'exégèse et sans guillemets; pag. ፻, le passage du commentaire précédant le *Ps.* XLIV, 14 est écrit en retrait et avec guillemets; à la même page, les trois premières lignes du commentaire qui suivent le *Ps.* XLIV, 15^a sont écrites en retrait, mais sans guillemets; enfin, pag. ፻፭ et ፻፯, *Ps.* XLV, 2^b-6^a;

(1) Ciasca, lin. 22-24.

(2) Ciasca, t. II, p. xxxviii, donne xxxii, 1-xxxiv, 3, 7^a. Les versets xxxii, 18^b-22, manquent dans le Ms., comme d'ailleurs dans l'édition de Ciasca, t. II, p. 88.

(3) XLIV, 16^a et XLV, 6^a font défaut.

XLVI, 2-3^a, et pag. pénult., *verso*, *Ps. CXXXVIII*, 1-2 sont écrits dans l'alignement de l'exégèse et sans guillemets.

Nous n'avons pas rencontré de fragments similaires dans les autres collections bibliques. Peut-être en trouverait-on parmi les fragments de sermons ou d'homélies.

BORGIA XIX (conservé à Naples). Vingt feuillets sur papier oriental, paginés (au *recto*) pā, ..., prē, pra, prē, pā, pāa, pāb, pāe-pāz, pāa-pāe, pāa, pāz, pā. Dimensions : papier, 25 1/2 × 16 1/2 cm.; texte, 18 1/2 × 12 1/2 cm.; lignes 19; une colonne.

Contiennent : *Ps. XLVIII*, 20-XLIX, 6^a; LIX, 11-LX, 5; LXI, 12^b-LXII, 7^a; LXV, 10^a-19; LXVII, 22-28, LXVIII, 14^b-LXIX, 1; LXX, 11^b-LXXI, 9; LXXII, 16-LXXIV, 10; LXXXIV, 7^c-LXXXV, 1; LXXXVII, 18-LXXXVIII, 7^a; XCII, 5^b XCIII, 8.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 102-103; 110-112, 114-127; 130-132; 138.

C'est un manuscrit copte-arabe, d'une écriture peu soignée, et, suivant l'opinion de Ciasca, probablement d'une époque assez récente. Nous n'avons pas trouvé jusqu'ici de feuillets complémentaires de ce manuscrit dans les collections bibliques que nous avons parcourues. Il est vrai que celles-ci étaient principalement composées de fragments sur parchemin. Le codex XIX et les lectionnaires XCIX, XCIX sont les seuls fragments bibliques du fonds Borgia qui soient sur papier.

BORGIA XX. Six feuillets, dont les deux premiers seulement ont conservé leur pagination : ne-ne; qa-qā (1).

(1) Les quatre derniers portent, au crayon, sur la partie restaurée, les chiffres p-pā; pā-pā; pā-pā; pā-pā.

Dimensions : parchemin, $28,4 \times 22,5$ cm. ; texte, $22 \times 15-17$ cm. ; lignes 28-30 ; une colonne.

Contiennent *Ps.* LIII, 7-LIV, 19^a ; LVII, 6-LVIII, 13^a ; LXXXVIII, 8^b-XCI, 1 (1).

Publiés par Ciasca, t. II, p. 105-109.

Écriture droite et régulière. Les titres des *Psaumes*, les points et les $\Delta\lambda\Phi\Lambda\Lambda\mu\alpha$, en couleur rouge. Emploi régulier du trait horizontal pour remplacer l'e. Tréma sur l'i. Grandes initiales ornées de dessins géométriques ; figures d'animaux dans les marges inférieures ; le tout polychromé. (Ciasca, Tab. XXI).

Ces fragments ressemblent beaucoup à Paris 129² f° 6 (fin du quaternion $\bar{\alpha}$) *Ps.* X, 8-XIII, 1 (2) ; f° 13 (fin du quaternion $\bar{\alpha}$) *Ps.* XXXIX 10-XL, 9 ; f° 44, *Ps.* LXI, 10-LXIII, 5 (fragmentaire) (3) ; f° 88-89, paginés $\bar{c}\bar{\lambda}\alpha$ - $\bar{c}\bar{\lambda}\alpha$. *Ps.* CXL, 4-CXLIII, 10 (4).

(1) Quelques petites lacunes dans les quatre derniers feuillets, dont la partie supérieure a été endommagée. Voir le texte publié par Ciasca.

(2) Le catalogue de Paris réunit 129² f° 5 et 6 avec cette mention : « *Ps.* 7-13; 2 feuillets paginés $\bar{z}-\bar{i}$. » En réalité, le f. 5, paginé $\bar{z}-\bar{n}$, contient *Ps.* VII, 11-IX, 10. Le feuillet suivant contient *Ps.* X, 8-XIII, 1. Il a perdu sa pagination au *recto*; au *verso*, l'angle gauche qui devrait porter le chiffre de la pagination a disparu ; dans l'angle droit on lit le chiffre $\bar{\alpha}$; au centre se voit la croix avec les inscriptions caractéristiques des quaternions. Le chiffre $\bar{\alpha}$ marquerait donc la fin du premier quaternion, correspondant à la page 16, $\bar{\iota}\bar{\epsilon}$.

Nous hésitons à rattacher le f° 5 au f° 6 et aux autres f° du groupe Borgia XX ; ceux-ci, en effet, ont tous le q d'une forme sensiblement différente du q de Paris 129² f° 5, et n'ont pas, comme ce dernier, de lettres se prolongeant dans la marge supérieure. Nous rapprocherions plutôt Paris 129² f° 5 de Berlin Or. 1605 fol., 3, contenant *Ps.* LXIII, 7-LXV, 15.

(3) Il ne subsiste plus qu'une moitié (la partie gauche) du feuillet ; au *recto*, à gauche, un chiffre, qui paraît être \bar{z} (?), commencement du cahier.

(4) Pour tous ces feuillets, le catalogue de Pâris ne mentionne que les *Psaumes* sans indication des versets. Il identifie avec raison les f° 88-89

Cette ressemblance se remarque aussi dans le Ms. 36 du British Museum, un feuillet paginé ~~c^r-c^s~~, *Ps. CXVIII*, 37-66, au sujet duquel M. Crum fait l'observation suivante : « Il est possible qu'il appartienne au Cod. XX de Borgia, de même qu'un feuillet de S. Pétersbourg publié par M. von Lemm » (*Sahid. Bibclfr. Fasc. II, litt. E*). Ce feuillet de S. Pétersbourg, paginé ~~c^r-c^s~~, contient *Ps. CXVIII, 152-CXIX, 1*.

M. von Lemm, dans une note qu'il a bien voulu nous adresser, affirme d'une manière catégorique l'identité des fragments de Rome, de Londres et de S. Pétersbourg.

Les manuscrits de Borgia XVII, et de Borgia XX présentent entre eux certaines ressemblances qui nous ont tout d'abord embarrassé dans nos recherches sur les feuillets complémentaires de ces deux fragments. La difficulté s'augmentait encore du fait que quelques-uns des feuillets de Paris avaient été indûment réunis dans le catalogue manuscrit de la Bibliothèque Nationale. Voir nos observations antérieures.

En examinant de plus près les divers fragments de Rome, de Paris, de Londres et de Vienne nous y avons trouvé certains caractères distinctifs dont la fixité nous a finalement permis de procéder au groupement des feuillets appartenant respectivement aux deux manuscrits. Ces caractéristiques se rencontrent surtout, *a*) dans le *r*, dont les branches se prolongent au dessus et en dessous des lignes dans Borgia XVII, tandis qu'elles restent dans l'alignement dans Borgia XX (1); *b*) dans le *q* plus carré

avec le *f^o 44*; mais c'est à tort, selon nous, qu'il rapporte au même groupe le *f^o 62*. Voir Borgia XVII.

(1) Par Borgia XVII et Borgia XX, nous désignons ici non seulement les deux fragments de Rome, mais l'ensemble des deux groupes tels que nous les avons reconstitués.

dans *Borgia XVII* que dans *Borgia XX* ; *c)* dans le λ qui descend presque toujours sous la ligne dans *Borgia XX*, ce qu'on ne voit pas dans *Borgia XVII* ; *d)* dans le \mathfrak{b} dont la double courbe, tracée d'un trait, ne rejoint pas toujours, par le milieu, la branche verticale dans *Borgia XX*, contrairement à ce qui s'observe dans *Borgia XVII*, dont le \mathfrak{b} , d'autre part, se termine presque à angle aigu à sa partie inférieure ; *e)* dans le trait oblique surmontant le chiffre de la pagination dans *Borgia XVII*, et *f)* dans l'accent, marqué par un point dans *Borgia XVII*, et par un trait allongé, dans *Borgia XX*.

BORGIA XXI et CCLXX. Deux feuillets sans pagination, dont le premier est conservé à Rome, et le second, à Naples. Dimensions : parchemin, $36,5 \times 25,1$ cm. ; texte, $25,7 \times 17$ cm. ; lignes 30-31 ; une colonne.

Contiennent *Ps. CVII*, 6-CVIII, 15 ; *CIX*, 6^o-CXII, 2^a.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 140-145.

Les dimensions des feuillets dépassent le format ordinaire ; les titres des *Psaumes*, les accents, les trémas sur l' \mathfrak{r} , la ponctuation, les points à l'intérieur du Φ , les abréviations sont marqués en rouge. Parfois la syllabe finale est rejetée au-dessus de la ligne, à l'extrémité des colonnes. Cà et là, des initiales polychromées, ornées de grandes figures. (Ciasca, Tab. XXII).

Ces caractéristiques se retrouvent dans Paris 129^e f° 32 paginé $\overline{\text{oe}}-\overline{\text{oe}}$, contenant *Ps. L*, 15^o-LII, 1^a et dans le n° 8001 du Musée Égyptien du Caire, quatre feuillets paginés [q Θ]-p Σ , contenant *Ps. LXVIII*, 24-LXXIII, 15 (1).

(1) Comparer, notamment, les initiales ornées de *Borgia XXI*, *Ps. CVIII* avec celles de Paris, *Ps. LII* et du Caire, *Ps. LXXI* et *LXXII*. Les fragments de Paris et du Caire s'accordent aussi pour les traits qui surmontent le

Le f° 32 de Paris 129² fait immédiatement suite à un fragment de S. Pétersbourg (coll. Golenischeff) paginé ~~xxv-xxvii~~, Ps. XLIX, 14-L, 13^a. Ce fragment a été publié par von Lemm (*Sahid. Bibelfr. fasc. II, litt. D*), qui écrit à ce sujet : « Der Schriftcharacter kommt dem des Cod. Borg. Sah. N° XXI am nächsten ».

L'ensemble de ces données nous autorise à considérer comme certaine l'identification de ces divers fragments avec ceux de Zoega XXI. Ils se distinguent d'ailleurs tous par les dimensions insolites du format.

BORGIA XXII. Six feuillets paginés ~~c7-c11~~. Dimensions : parchemin, 26,5 × 21,6 cm.; texte, 18,5 × 15 cm.; lignes 31; une colonne.

Contiennent *Prov. VII, 7-X, 27.*

Publiés par Ciasca, t. II, p. 158-167.

Ce manuscrit est considéré par Zoega comme un des plus beaux et des plus anciens de la collection ; les marges latérales et inférieures ont été restaurées. Il est d'une jolie écriture onciale. A la fin des lignes, les dernières lettres des mots sont parfois rejetées sur la ligne précédente. Pas de grandes majuscules ; quelques lettres initiales légèrement en relief, accompagnées de petits ornements de forme assez élégante et teintés de vert ; l'accent est marqué par un trait allongé ; tréma sur l'i. (Ciasca, Tab. XXV).

M. Crum (cat. Brit.) rattache au même manuscrit le

chiffre de la pagination. M. Crum remarque, sans préciser davantage, que d'autres feuillets du codex 8001 du Caire se trouvent dans les collections d'Europe (*Coptic Monuments*, 1902). MM. Daressy et Lacau, conservateurs au Musée Egyptien, ont eu l'obligeance de mettre ce manuscrit à notre disposition et nous ont prêté leurs bons offices pour nous mettre à même d'en prendre des photographies.

cod. 40 du British Museum, paginé ελγ-ελη, *Prov.* XV, 24-XVI, 5 (publié par J. Schleifer, *op. cit.* Sitzb. K. A. W., 162 B., 1909, p. 31-33), ainsi que les passages publiés par M. Maspero, *op. cit.*, p. 192-194.

Ces passages, que M. Maspero avait déjà, de son côté, identifiés avec ceux de Rome, (1) correspondent à 129³, f° 119-120 du catalogue de la Bibliothèque Nationale et contiennent *Prov.* X, 28-XI, 29, se rattachant directement à Borgia XXII, f° ειη (*Prov.* X, 27).

Il faut y ajouter Paris 129³ f° 118 (fragment), *Prov.* I, 6-21 et f° 122 (petit fragm. p. κρε-κρε), *Prov.* XII, 15-20, 23-28, fragments non mentionnés par M. Maspero, que le catalogue de Paris identifie avec raison avec les f° 119-120.

M. Crum (cat. Brit.) estime que le fragment de British 4 contenant *Gen.* XXIX, 6-18 (publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb, 1911, p. 5-6) est de la même main que British 40 et Borgia XXII.

BORGIA XXIII. Trois feuillets et demi, dont la pagination a disparu. Dimensions : parchemin (mutilé), 28×23^{cm}; texte, 25×16-18 1/2^{cm}; lignes, 31-32; une colonne.

Contiennent *Prov.* VII, 24-X, 12 (2).

Publiés par Ciasca. T. II, p. 159-166.

Ecriture arrondie, quelque peu irrégulière, la courbe de l'*ε*, l'*ο*, le *c* s'élève généralement au-dessus de l'aligement; double point sur l'*ι*; accents assez nombreux;

(1) « Deux feuillets consécutifs, le dernier très mutilé. Proviennent du même manuscrit qui a fourni à Bsciai et à Ciasca la première partie de leur édition et prennent le texte au point où cesse celui de Bsciai et de Ciasca » (*loc. cit.*). Le premier est paginé κρε-κρα.

(2) Ciasca (t. II, p. XL) remarque que, à partir de *Prov.* IX, 16, les feuillets ont été déchirés par le milieu, perdant une partie du texte. Dans son Introd. (*loc. cit.*), il fait commencer le fragment à *Prov.* VII, 25. En réalité, le feuillet commence au v. 24 légèrement mutilé.

un trait allongé, parfois arrondi, pour remplacer l'e ; çà et là, un accent circonflexe sur l'o, et un trait oblique pour marquer la fin des mots (1). (Ciasca, Tab. XXIV).

Nous ne connaissons pas d'autres fragments des *Proverbes* présentant les mêmes dimensions et les mêmes caractères paléographiques.

BORGIA XXIV. 78 feuillets paginés ȝe-pȝe, ȝ-ȝ. Dimensions : parchemin, $30,5 \times 24,5$ em. ; texte, $20,5-21,5 \times 16-17$ em. ; lignes 26-30 ; une colonne.

Contiennent *Prov.* XX, 1^b fin du livre (2) (ȝe-pȝe) ; l'*Ecclésiaste* en entier à l'exception de IX, 4-X, 3 (3) (pȝe-pȝe) ; *Job*. I-XXXIX, 9^a (4) (ȝ-ȝ).

Publiés par Ciasca, t. II, p. 1-63, ; 167-214.

Ecriture droite et assez régulière ; çà et là des majuscules avec des légers ornements ; grandes initiales et grands ornements au commencement des livres. Nombreux accents ; l'accent remplaçant l'e habituellement marqué par un trait ; double point sur l'i ; souvent un point, parfois un trait oblique sur la lettre finale, surtout sur les voyelles. (Ciasca, Tab. XXVI).

Zoega et Ciasca font remarquer que la pagination des *Proverbes* se continue pour l'*Ecclésiaste*, tandis qu'une nouvelle pagination est adoptée pour le livre de *Job*, lequel commence au *verso* du dernier feuillet de l'*Ecclésiaste* ; ceci prouve à l'évidence qu'un seul codex pouvait avoir plusieurs séries de pages. Ils signalent, en outre, diverses erreurs dans la pagination : dans la première série, les chiffres oȝ-oȝ sont répétés ; dans la seconde, de ii on

(1) Voir note (1) Borgia.IV.

(2) Ciasca, t. II, p. xviii, fautivement : *Prov.* XX, 3.

(3) Voir Ciasca, t. II, p. xlvi.

(4) Zoega donne seulement *Job*, I-XXXVIII, 16. Il aura ignoré ou omis le dernier feuillet.

passe à ꝝ (avec omission de ꝝ et ꝝ) ; de ꝝ à ꝝ (avec omission de ꝝ) ; par contre le chiffre ꝝ se lit sur deux pages consécutives.

Nous avons retrouvé les derniers feuillets de ce codex dans les collections de Londres et de Paris.

Déjà, M. Crum avait constaté une ressemblance entre Borgia XXIV et British 23 (1), un feuillet, paginé ꝝ-ꝝ, Job. XL, 7-XLI, 9 (publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. 1911, p. 21-23).

Cette même ressemblance existe entre Borgia XXIV et Londres 23, d'une part, et Paris 129³ f°^{os} 115-117, d'autre part (2). Bien plus, le fragment de Paris se rattache directement à celui de Londres. Les f°^{os} 115-117, qui doivent se lire en sens inverse de leur classement (117-115), contiennent, en effet, Job. XLI, 10-fin du livre. Le premier, paginé ꝝ fait immédiatement suite à celui du British, paginé ꝝ, se terminant à Job. XLI, 9. Un seul feuillet, encore inconnu (contenant Job. XXXIX, 9^b-XL, 6, paginé ꝝ-ꝝ, sépare le dernier feuillett de Rome du fragment de Londres.

BORGIA XXV (Naples). Huit feuillets paginés ꝝ-ꝝ. Dimensions : parchemin, 29×25^{cm}; texte, 21-22×16-17^{cm}; lignes 30; une colonne.

Contiennent, Job. XL, 8-fin du livre; Prov. I, 1-III, 49.

Publiés par Ciasca. T. II, p. 63-68; 152-158.

(1) « Written in an upright character (cf. Ciasca II *Tab. XXVI*). » Ciasca *Tab. XXVI* = Borgia *Cod. XXIV*.

(2) Même écriture, mêmes accents, même manière de marquer la pagination, même disposition des lignes, mêmes dimensions. Le fragment n'a pas été publié par M. Maspero. — M. l'abbé Dieu, qui prépare un travail sur le Livre de *Job*, nous signale le passage suivant du colophon de Paris 129³ f° 115 : le scribe, « le moine Baôle y a pris soin des trois livres des *Proverbes*, de *Job* et de l'*Ecclésiaste* ». Ce sont précisément les trois livres de Borgia XXIV.

Belle onciale, avec α et μ archaïques (à angles aigus) ; l'accent remplaçant l' e est marqué par un trait fin, allongé ; tréma sur l' i ; pas de majuscules ; petits ornements assez élégants, pour indiquer les divisions ; à la fin du volume un grand dessin représentant Job avec ses filles. (Ciasca, Tab. XIX).

Tous les caractères paléographiques de ce codex se rencontrent dans Paris 129³ f° 121, paginé prœ-pœ?, *Prov.* XI, 23-XII, 11 ; on y, retrouve d'autre part, les mêmes dimensions et le même nombre de lignes que dans Borgia XXV. Un petit fragment de la même collection (129³ f° 115) contenant *Job.* IX, 10-16 ; 23-29, paraît écrit de la même main (1). Les f°^{os} 115 et 121 n'ont pas été publiés par M. Maspero.

BORGIA XXVI. Sept feuillets paginés ȝ-ȝ; ȝ-ȝ; ȝ-ȝ. Dimensions : parchemin, 33,5 × 26,9 cm. ; texte, 27-27,5 × 19 cm. ; lignes 35-38 ; deux colonnes.

Contiennent *Isaie* XVI, 6^b-XX, 6 ; XXVII, 13^b-XXVIII, 15^a ; XXIX, 5^b-XXX, 12^a (2).

Publiés par Ciasca, t. II, p. 225-236.

Format dépassant les dimensions ordinaires. Ecriture nette, bien alignée, mais pas toujours uniforme pour le tracé des lettres ; nombreuses majuscules et signes de lecture en polychromie (rouge, jaune, vert) ; quelques lettres ressortant au-dessus de la première ligne. L'accent remplaçant l' e est marqué par un trait bref ; double point sur l' i ; quelques accents sur les voyelles. Le $\ddot{\imath}$ porte, à l'angle supérieur de droite, le point signalé par Ciasca pour Borgia XIII.

(1) Le catalogue de Paris note à propos de 129³ f°^{os} 131-137 (*Prov.* XXVII, 32-XXIX, 12 etc.) : « Même Ms. que celui de Naples, le n° XXV de Zoega. » L'écriture de ce fragment est toute différente de celle de Borgia XXV.

(2) Avec quelques lacunes. Voir Ciasca t. II, p. XLVII et 225 suiv.

D'après M. Crum, ce fragment fait probablement partie du même codex que le n° 43 du British Museum : deux feuillets, le premier, sans pagination, le second, marqué ꝝ-ꝝ, plus un morceau de feuillet contenant respectivement : *Is. V, 17-VI, 2 ; XL, 24-XLI, 10 ; XLII, 6-7 ; 10-12* (publiés par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. 1909, p. 7-12, et par Wintstedt, *Journ. of theolog. Stud.* X, jan. 1909, pour les deux premiers feuillets.

Les deux fragments se rencontrent jusque dans les moindres détails : dimensions, nombre de lignes, particularités paléographiques, notamment le point dans l'angle du \ddagger . Après les avoir soumis à un examen minutieux, nous considérons leur identité comme certaine.

Les traits communs à *Borgia XXVI* et à *British 43* se retrouvent, avec la même évidence, dans des fragments d'*Isaïe* appartenant à d'autres collections. Ce sont :

a) Paris 129³ f° 142 (fragm.), *Is. III, 16-18, 23-24 ; IV, 1-2, 5 ; f° 145*, paginé ꝝ-ꝝ, *Is. XI, 14-XIII, 12* ; f° 148, paginé ꝝ-ꝝ, *Is. XXI, 1-XXII, 2* (1) ; f^{os} 157-161, paginés pꝝa-pꝝ, *Is. LV, 9-LX, 8* ;

b) Institut français du Caire, un feuillet portant au *verso* le chiffre ៤, (fin du 5^e quaternion, équivalant à la page ii) et contenant *Is. XXXV, 2-XXXVI, 8* (2).

(1) Identifié avec le f° 145 dans le cat. de Paris ; se rattache immédiatement, tant pour le texte que pour la pagination, à *Borgia XXVI*, p. ꝝ-ꝝ. Cette double identification avait déjà été faite par M. Maspero. (*Mém. Miss. arch. Caire*, t. VI, p. 214). Toutefois M. Maspero assigne au fragment *Is. XI, 14-XIII, 12* la pagination ꝝ-ꝝ, alors que le Ms. porte, en réalité, les chiffres ꝝ-ꝝ. D'autre part, il identifie ce même fragment avec un autre feuillet ꝝ-ꝝ contenant *Is. X, 21-XI, 5* (*op. cit.*, p. 209, 211). C'est le f° 144 de Paris 129³, lequel est tout différent du groupe *Borgia XXVI*. Les fragments 129³ f^{os} 142, 157-161 font défaut dans l'édition de M. Maspero.

(2) MM. Chassinat et Lacau ont mis gracieusement à notre disposition les fragments inédits de l'Institut français du Caire.

Tout ce groupe d'*Isaïe* offre également des ressemblances avec les fragments suivants de *Jérémie* : Manchester, John Rylands Library, N° 8 (cat. Crum) quatre feuillets paginés ρ̄θ-ρλε, *Jerem.* XXXIX, 42-XLIII, 7, [XXXII, 2-XXXVI, 7] (1) ; (publiés par Erman *op. cit.* p. 428 suiv., Ciasca t. II, p. 256 suiv.) ; Paris 129³ f° 170, paginé Λ-ΛΔ, *Jerem.* IX, 23-X, 18; f° 172, paginé [μ]ʒ- [μη] (2). *Jerem.* XV, 3-19; f° 180, paginé πα-πθ. *Jerem.* XXVII, 4-17 [L, 4-17] (3); f° 181 pag. ψ-ψΔ. *Jerem.* XXVIII, 59-XXXIX, 4 [LI, 59-fin; XLVII, 2-4]; 179, paginé ρʒ-ρη, *Jerem.* XXXII, 37^b-XXXIII, 43^a [XXV, 37^b-XXVI, 13^a]; f° 182, paginé πθ-πι. *Jerem.* XXXIII, 13^b-XXXIV, 4 [XXVI, 13^b-XXVII, 4^a]; f° 184-186 (3), paginés ρηθ-ρηε; ρψα-ρψη, *Jerem.* L, 6-LI, 25 [XLIII, 6-XLIV, 25; *Lam.* V, 9-22; *Epist.* I, 1-7 (4).

(1) On sait que, pour la seconde partie de *Jérémie*, la distribution des chapitres est différente dans la *Vulgate* et dans les *Septante*. Nous donnons en ordre principal la citation d'après le texte des *Septante*, lequel a servi de base à la version copte. Les chiffres placés entre crochets désignent le passage correspondant de la *Vulgate*. Certaines citations du catalogue de Paris sont inexactes, cf. f° 179 coll. 182.

(2) Le feuillet n'a conservé de la pagination que le chiffre ... ʒ au *recto*. Mais le *verso* porte à droite le chiffre τ marquant la fin du 3^e quaternion, et correspondant à la page (16 × 3) μη, d'où μʒ pour le *recto*.

(3) Les f° 170, 172, 180 conservent toutes les lettres de la ligne supérieure dans l'alignement, contrairement à ce qui s'observe dans la plupart des fragments de ce groupe. Toutefois nous les avons assimilés à ce groupe, à cause de la concordance parfaite des autres détails paléographiques et parce que la même divergence s'observe, ça et là, dans les autres fragments de Londres, de Paris et de Manchester. Sur une même page, l'une des colonnes a les lettres λ τ Δ projetées dans la marge supérieure, l'autre, au contraire, conserve ces mêmes lettres dans les limites de l'alignement. V. p. ex. Londres 43, f° 1, *verso*; Paris f° 182, *verso*; Manchester f° 2, *recto*.

(4) Cat. Paris : « Même Ms. que f. 169 et 173. » Nous ne saurions nous rallier à cette identification. Les dimensions des colonnes du groupe 169 et 173 sont sensiblement inférieures (3 cm.) à celles du groupe 184-186.

L'identification de ces divers fragments de *Jérémie*, donne lieu à quelques difficultés, soit qu'on les compare entr'eux, soit qu'on les rapproche des fragments d'*Isaïe* de Borgia XXVI.

On constate, en effet, çà et là, des écarts assez sensibles, tant pour le tracé de certaines lettres, telles que **κ**, **γ**, **τ** (final), que pour le nombre des lignes. Mais nous avons remarqué des variations analogues même dans les feuillets des fragments à texte continu.

Tout en conservant quelques doutes, nous sommes fort enclin à reconnaître la même main dans l'ensemble de ces fragments. Peut-être ont-ils fait partie d'un seul volume, avec une pagination différente pour *Isaïe* et pour *Jérémie*. Les textes se suivent avec des lacunes proportionnées aux intervalles de la pagination. Voir le tableau synoptique.

BORGIA XXVII. Un feuillet paginé **ΛΓ-ΛΔ**. Dimensions : parchemin, **29,5 × 24,4 cm.** ; texte, **24 × 19 cm.** ; lignes, **30-32** ; deux colonnes.

Contient *Jerem. XI, 21-XII, 4.*

Publié par Ciasca, t. II, p. 251-252.

Ecriture grossière et mal alignée ; quelques majuscules ornées de rouge ; emploi irrégulier de l'accent, marqué tantôt par un trait, tantôt par un point ; tréma sur l'**ι**.

Le feuillet est en tout semblable *a)* à Paris 129³ f°^s 169, un fragment, très détérioré contenant *Jerem. VI, 19-22* ;

Nous rattachons les f°^s 169 et 173 à Borgia XXVII. Le f° 182 fait défaut dans l'édition de M. Maspero ; il a été publié par le P. Deiber, Revue Biblique 1908, en même temps que le f° 179 ; celui-ci figurait déjà dans la publication de M. Maspero, p. 239 suiv.

VII, 6-9 (inédit) et f^{os} 173-174, *Jerem.* XVI, 9-XVII, 5 (avec lacunes), deux fragments d'un même feuillet, le 2^e seul publié par M. Maspero *op. cit.*, p. 323 ; f^{os} 175-176, paginés ~~κα κε~~, ~~κζ-κη~~, *Jerem.* XVIII, 14-XIX, 5 ; XXI, 4-XXII, 4 ;

b) Venise, (Mingarelli, *Ægyptiorum codicum reliquiae Venetiis in Bibliotheca Naniana asservatae*, III, p. LXI suiv.), deux feuillets paginés ~~λζ-λ~~, *Jérém.* XIII, 14-XIV, 19.

Ce groupe se distingue de celui de Borgia XXVI par les dimensions des colonnes, sensiblement plus petites, par l'écriture plus irrégulière, par l'absence des couleurs aux numéros de la pagination.

BORGIA XXVIII. Six feuillets paginés ~~ιζ-κη~~? (1). Dimensions : parchemin 22,1 × 18,5 cm. ; texte, 17-17,5 × 14-14,5 cm. ; lignes 25-28 (2) ; deux colonnes.

Contiennent *Ezech.* IV, 14^b-VIII, 3.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 257-266.

Belle écriture onciale ; α et ω aux formes arrondies ; pas de grandes initiales ornées ; en de rares endroits, une petite initiale s'avance quelque peu dans la marge ; tréma sur l' \imath ; ponctuation abondante.

M. Maspero (*op. cit.*, p. 252) constate que le fragment de Paris contenant *Ezech.* III, 23-IV, 14^a se rattache directement au morceau publié par Ciasca, t. II, p. 257. Ce fragment correspond à 129³ f^{os} 191-192 du catalogue de Paris, lequel les joint au f° 190, *Ezech.* I, 1-10, fragment de 25 lignes.

Les f^{os} 191-192 ont perdu leur pagination ; mais le f° 191 *verso* a conservé le chiffre λ , marquant la fin du

(1) La pagination ne figure plus sur le parchemin, rogné aux angles supérieurs ; elle est reproduite sur la partie restaurée du Ms.

(2) Ciasca : lin. 25.

premier quaternion, et le f° 192 *recto*, le chiffre ፲, marquant le commencement du second cahier. Comme les cahiers sont généralement (1) de 16 pages, il est à présumer que les f° 191-192 portaient la pagination 15, 16, 17, 18, soit ፲-፩. Or nous avons constaté que les derniers mots du f° 192 (*Ezech. IV, 14^a*) se rattachent immédiatement au texte de Borgia XXVIII (*Ezech. IV, 14^b* suiv.). Il en résulterait que le fragment de Borgia XXVIII commençait à la page ፩, et que les numéros inscrits sur ce fragment, après sa restauration ne répondent pas à ceux de l'original. Cependant la pagination ፩-፪ est donnée déjà par Zoega, qui écrit à propos de ces feuillets : « sine jactura lacera ».

BORGIA XXIX. Vingt sept feuillets paginés ፩-፪ (Ezech. XVIII, 21-XXI, 20^a) ; ፪-፫ (Ezech. XXI, 32-XXII, 16^a) ; ፩-፪ (Ezech. XXIII, 1-XXIV, 19) ; ፩-፪ (Ezech. XXVI, 20^b-XXX, 13) ; ፩-፪ (Ezech. XXXII, 13^b-XXXIV, 7^a) ; ፩-፪ (Ezech. XL, 1^b-XLIII, 3). Entre Ezech. XXXIII et XXXIV : πλερές μιμερος. Dimensions : parchemin, 33 × 27 cm. ; texte, 26-28 × 20,5 cm. ; lignes, 30-32 ; deux colonnes.

Contenu, voir ci-dessus.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 266-313.

Format dépassant la moyenne ; quelques lacunes et quelques retouches. Écriture droite, nette et sobre d'ornements ; initiales de petite dimension ; cà et là de légers ornements, notamment dans l'α majuscule ; rarement l'σ s'élève au-dessus de la ligne supérieure. L'accent

(1) La règle n'est pas sans exceptions. Dans Borgia XXIV, le quaternion α de Job, commence au *verso* de la fin de l'*Ecclésiaste* et se termine à la page 13, *rc*.

remplaçant l'*e* marqué par un trait bref et léger, parfois omis, parfois employé devant une voyelle. Le tréma sur l'*i*, assez fréquent, omis sur le mot *ωοεις*.

Du même Ms. que a) Paris 129³ f° 199, paginé *λ ε-λε* (moitié supérieure du feuillet), *Ezech.* XIII, 22-XIV, 11, (avec lacunes) non mentionné par M. Maspero (1); f° 200-203 paginés *λε-λε* (2), *Ezech.* XV, 6-XVI, 63.

b) Vienne. Collection Archiduc Renier, K. 9847, paginé *ε-ε*, *Ezech.* II, 6-III, 10 ; K 9848, sans pagination, (*Ezech.* IV, 10-V, 7 (avec lacunes) ; K 9225, *Ezech.* XXXIV, 20-XXXV, 5, (avec petite lacune) paginé *πρα-πριθ* (3).

La comparaison des manuscrits ne laisse aucun doute sur l'identité de ces divers fragments; le format, l'écriture, les ornements correspondent adéquatement (comparer, entr'autres, les *a* majuscules). Le texte et la pagination se complètent normalement par la juxtaposition des feuillets. Voir le tableau synoptique, notamment Borgia XXIX *πριθ*, exit. *Ezech.* XXXIV, 7^a, coll. Vienne K 9225 *πρα*, incip. *Ezech.* XXXIV, 20).

BORGIA XXX. Six feuillets, les deux premiers sans pagination, les derniers paginés *να-ζθ*. Dimensions : parchemin, 34,5 × 26,1 cm.; texte, 28,2 × 20 cm.; lignes 32-34 (4); deux colonnes.

Contiennent *Amos* VII, 14^b-fin du livre; *Mich.* I, 1-IV, 7.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 328-336.

Écriture ferme, régulière et distincte, mais épaisse;

(1) Cat. Paris : *Ezech.* XIII, XIV fragm.

(2) Cat. Paris : « Quatre feuillets paginés *λε-λε* » (sic), ce qui est évidemment une erreur. On lit clairement f° 200 recto : *λε*.

(3) Publiés par Wessely. *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde.* Leipzig 1909.

(4) Ciasca : lin. 33.

accents peu nombreux, marqués par un petit trait; quelques initiales avec de légers ornements. Grande initiale, très ornée, au commencement du livre. La ressemblance est frappante avec Paris 429³ f° 215-216, paginés ΛΘ·ΜΘ, *Amos II, 11-IV, 9*, spécialement pour les initiales et les ornements. Le format et le nombre des lignes correspondent.

BORGIA XXXI. Quatre feuillets paginés pro-pλθ; pμα-pμα. Dimensions : parchemin, 27 × 23,1 cm.; texte, 21,5 × 16,5 cm.; lignes 25; deux colonnes.

Contiennent *Agg. II, 4^b-23^a* (1); *Zach. III, 9^b-V, 11^a*.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 350-356.

Caractère assez grossier; les accents sont marqués par des points et par des traits. Nous n'avons pas rencontré d'autres fragments de ce manuscrit.

BORGIA XXXII. Neuf feuillets d'un grand Kataméros, paginés : a) ε-εζ : *Jon. III, 10* (2); *Dan. III, 21-32* (3) sans le numéro de la leçon; *Deut. XVI, 16-XVII, 1*, leçon pλθ; *Prov. VIII, 1-7*, leçon pλτ; b) ειθ-ειθ; *Gen. XXI, 14-21*, sans titre; *Levit. VIII, 6-13*, leçon pμα; *Exod. XXIX, 1-9*, leçon pμθ; *Ezech. XLVI, 1-7*, leçon pμτ; *Zach. IX, 9-14^a*, leçon pμα; *Jerem. XXXIII[XXVI], 8-15* (4), numéro pμε omis; *Os. X, 2-10*, leçon pμε; *Is. III, 9^b-17^a*, leçon pμζ; *Dan. IX*; *23^b-27^a*, leçon pμη; *Zach. XIII, 5-XIV, 4*, leçon pμθ; *Job. XVI, 13-22* (5), leçon pμη;

(1) Ciasca, Introd. : *Agg. II, 5*; *item. Zoega.*

(2) Omis par Ciasca, Introd. et texte; omis également par Zoega.

(3) Ciasca (Zoega), t. I, p. xxv, donne *Dan. III, 21-33*. I.e Ms., de même que le texte publié par Ciasca, t. II, p. 316, ne va que jusqu'au v. 32 inclus.

(4) Conformément au Ms. et au texte publié par Ciasca, t. II, p. 255-256. Ciasca, t. I, p. xxvi, donne, par erreur, *Jerem. XX, 8-15*.

(5) Ciasca (Zoega), t. I, p. xxvi. *Job. XVI, 14*, fautif.

Jerem. XVIII, 18-23, leçon پرها; c) تىء-تىء: *Dan.* III, 53-63, fin d'une leçon; *Is.* XIII, 4-14; *Dan.* X, 4-11; *Mich.* VII, 1-7; *Nah.* I, 1-12; *Agg.* II, 1^b-9 (1); *Abbac.* I, 2-11; *Is.* LXIV, 5-XLV, 2; *Zach.* I, 12-19 (2); *Abd.* 8-18; *Is.* XL, 26-XLI, 1. Les dernières leçons, à partir d'*Is.* XIII, ne sont pas numérotées; on pouvait les lire *ad libitum*. Cf. Ciasca (Zoega), p. xxvi.

Dimensions : parchemin, 32-34 × 24,5-26 cm.; texte, 26 1/2 × 20 cm.; lignes 37-39; deux colonnes.

Contenu, voir ci-dessus.

Publiés par Ciasca, tantôt dans le texte même, tantôt en variantes, t. I et II, *passim*.

Grand format, écriture droite et grèle, emploi régulier des accents et du tréma sur l'i; majuscules très hautes et très ornées, au commencement des leçons; au bas des pages et dans les marges, figures d'animaux phantastiques. Polychromie en rouge, jaune et vert. (Ciasca, Tab. XVII).

Il existe plusieurs fragments complémentaires de ce Kataméros.

M. Lacau en a déjà signalé trois (3) : 1^o Paris 129¹⁹ f^{os} 9-15 (4), le premier, fragmentaire, sans pagination ni numéro des leçons; le second, paginé [پ.م.ن]-پ.م.و (5),

(1) Ciasca (Zoega), *ibid.* : *Agg.* II, 2-10.

(2) Ciasca (Zoega), *ibid.* : *Zach.* I, 12-17.

(3) *Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Egyptiennes et Assyriennes*. Vol. XXIII. Paris 1901 : Textes de l'Ancien Testament, en Copte Sahidique.

(4) Publiés par M. Maspéro. *Mém. Miss. du Caire*, t. VI, p. 22 suiv.

(5) M. Lacau, *loc. cit.*, corrige en پ.م.ن-پ.م.و les chiffres م.ن et م.و donnés par M. Maspero; il observe avec raison que le feuillet porte au *verso* des traces du p initial et que cette pagination concorde seule avec le numérotage des leçons.

Pour le détail du contenu, voir M. Maspero, *loc. cit.*

leçons mA-mε; le troisième, pagination perdue, dernier feuillet du quaternion ī, leçons [zA]-zε; le quatrième, paginé pzB-pzC, premier feuillet du quaternion īA, leçons zA-z3; le cinquième, pagination perdue, leçons o-oB; le sixième, paginé crε crʒ, leçon prʒ; le septième, paginé cAε-cAʒ, leçons po-poA.

2° Un feuillet conservé à l'Institut français d'archéologie orientale, au Caire, côté provisoirement Ac. 1900 a. (1) Il est paginé pōH-pōE (premier feuillet du quaternion īB), et contient : *Is.* XXVI, 2-10, sans numéro; *Jerem.* XVII, 19-25, leçon qA; *Judith*, IV, 8-13, leçon qB; *Tobie* XIII, 6, leçon qC.

3° Les deux feuillets Or. 3579 A (1) et Or. 3579 A (14) du British Museum. Il n'en reste que la partie inférieure et ils ont perdu leur pagination; le premier, seul, a conservé l'indication d'une leçon, numérotée nε. Le f. 3579 A (1) (publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. 1911, p. 2-4) correspond aux n°s 1 (*Gen.* XIV, 17-19); 18 (III *Reg.* VIII, 41-44, 46-48); 41 (*Prov.* XXII, 28-XXIII, 4) et 44 (*Is.* XXV, 1) du catalogue de M. Crum; le f. 3579 A (14) correspond au n° 20 (*Tob.* IV, 13, 14, 19) du même catalogue. Les deux feuillets ont été publiés par M. Winstedt, *J. of Th. St. Jan.* 1909.

M. Crum identifie lui-même ces deux feuillets entre eux, et écrit à propos du premier : «Il appartient probablement au Lectionnaire de Zoega num. XXXII». C'est, sans doute, à cause de l'exiguïté des fragments que, dans son catalogue, il hésite à donner leur identification comme certaine. Nous les avons mis en regard de chacun des autres

(1) Publié par M. Lacau, *loc. cit.* Voir *ibid.* la description du feuillet; elle s'accorde d'une manière frappante avec celle que nous venons de donner de Borgia XXXII.

fragments de Borgia XXXII (y compris celui de Vienne dont il est question ci-dessous) et nous avons constaté qu'ils leur ressemblaient jusque dans les moindres détails : forme des lettres, agencement des lignes, rubrique des leçons, ornements, etc. (1).

En outre, nous avons trouvé un important fragment du même codex dans la collection de l'Archiduc Renier de Vienne. Ce sont cinq feuillets K 9875-9879 publiés par M. Wessely (2).

Rognés à l'angle droit supérieur, ils ont perdu leur pagination. Ils contiennent les leçons suivantes :

a) K 9875, fin d'une leçon, *Jerem.* XXVIII, 7-8 ; leçons ερε⁽³⁾ (5) ; εργ (4) ; ερη^a ; b) K 9876. ; leçons [ερη^b] ; ερθ ; *Job.* IX, 1-5, sans numéro [ελ] ; ελα^a ; c) K 9877 ; ελα^b ; ελε ; ελτ ; ελα^a ; d) K 9878, ελα^b ; ελε ; ελε ; *Jerem.* XLII, 12-16 sans numéro ; K 9879, (feuillet séparé du précédent), fin d'une leçon, *Prov.* X, 5-9 ; *Eccles.* VII, 15-25, leçon με (5) ; *Genes.* XII, 1-7, sans numéro [μγ ?] ; leçon μη.

(1) Comparer, notamment, la face humaine de Or. 3579 A (1), *verso*, avec les figures analogues de Paris 1291⁹, f° 11 *verso*, 14 *verso*, et du feuillet du Caire, décrit par M. Lacau.

M. Lacau mentionne comme suit le fragment de Londres : « Deux feuillets incomplets, Or. 3579 A (1) et (7) », et ajoute en note : « Je dois cette identification à l'extrême obligeance de M. Crum. » M. Crum, dans le catalogue publié postérieurement (1905) identifie Or. 3979 A (1) avec Or. 3979 A (14), mais non avec Or. 3979 A (7). Ce dernier feuillet fait également partie d'un Lectionnaire, mais il est d'un très petit format sensiblement différent de celui du groupe Borgia XXXII.

(2) *Studien f. Papyruskunde*, etc., Fasc. IX, p 67 suiv. Leipzig 1909.

(3) Pour le contenu des leçons numérotées, voir Wessely, *loc. cit.*

(4) Les numéros ερα-ερε sont omis.

(5) M. Wessely a lu με ; on peut lire aussi με. Nous estimons qu'il faut s'en tenir à cette dernière lecture : 1^o parce que la dernière leçon du f° K 9879 (séparée de la leçon με ? par la leçon non numérotée *Gen.* XII,

Nous avons sous les yeux la photographie complète de ces cinq feuillets et nous avons pu nous assurer qu'ils sont en tout semblables aux autres fragments de notre Lectionnaire.

Le texte du dernier feillet de Vienne K 9879 se rattache d'ailleurs directement à celui du f° 10 de Paris 129¹⁹, *Prov. X, 5.*

1-7), porte le numéro μη; 2° parce que le commencement du f° K 9879 (*Prov. X, 5^b*), fait immédiatement suite au feillet 129¹⁹, 10 de Paris, lequel se termine par la leçon με, première partie, exactement à l'endroit où commence le texte de Vienne K 9879 : εγτεαβητη μαρπο (fin de Paris 129¹⁹, 10) Φοε· φηαχρω με etc. (commencement de Vienne K 9879). Il résulte de cette dernière observation que le f° de Vienne K 9879 aura été paginé μη, comme faisant suite au feillet μη de Paris 129¹⁹, 10.

TABLEAU SYNOPTIQUE DES FRAGMENTS COORDONNÉES (1).

Gen. V, 5-29, ιε-ιε (Paris, 129¹ f° 2) ; XI, 9 XIV, 2, λε-λε ; XIV, 17-XVI, 5, με-με ; XXIX, 25-XXX, 11^a, ρα-ρε ; XXX, 28^b-XXXI, 13, ρε-ρη (*BORGIA I*) ; XXXI, 31-44 [ρα-ρι]ε (Paris, 129¹ f° 15).

Gen. I, 19-28, ε-ε (Berlin, Or. in fol. 1603, 1) ; II, 9-23, ε-ι (Paris, 129¹ f° 1) ; XXXII, 13^b-XXXIV, 10^a, ρλε-ρμ (*BORGIA II*) ; XXXV, 4-19 [ρμε-ρμε] (2) ; XLVI, 19-XLVII, 2, ρημε-ρημε ; XLVII, 24-31, fragm. ; L, 2-17, fragm. (Paris 129¹, f^{os} 16, 18-20).

Gen. IX, 2-22, ιε-κ (Golen. 2) ; XXVIII, 6-XXIX, 19 [οα-οα] (3) (Paris 129¹, f^{os} 6-7) ; XXXIX, 6^b-XL, 9^a ρε-ρε (*BORGIA III*).

Exod. XVI, 6-XIX, 11, ογ-ηη (Curzon 109) ; XIX, 24-XXIV, 18 ; XXXI, 12-XXXIV, 32, ρα-ρητ (Paris 129¹ f^{os} 24-39) (4) ; XXVI, 24^b-36^a, ρλα-ρλε (*BORGIA IV*) ; *Deuter.* XVII, 5-14, 1 f° sans pag. (Leyde, Ins. 1).

(1) Pour le degré de probabilité ou de certitude des identifications, voir notre description des manuscrits.

Peut-être quelques fragments appartenant à des collections moins connues ou moins à notre portée ont-ils échappé à nos recherches. Nous serions vivement reconnaissant à ceux qui auraient l'obligeance de nous les signaler.

(2) Le f° 129¹ 16 porte à gauche du *recto* le chiffre ι, commencement du 10^e quaternion. Il semble en résulter que le chiffre ρημε du f° 18, (déparé par 11 chap. du f° 16) doive se lire ρη + με.

(3) οα-οα d'après le catalogue de Paris et M. Maspero, *op. cit.*, p. 12. Dans l'état actuel du manuscrit, la pagination du f° 6 a disparu; pour celle du f° 7, légèrement détérioré et restauré, on lit assez clairement οα, du *verso*, mais on a de la peine à retrouver οε au *recto*.

(4) Nous rectifions ici, d'après le texte original du manuscrit, les données du catalogue de Paris sur la foi duquel nous avions rédigé notre notice sur *Borgia I-VI*. Ce catal. donne comme contenu des f^{os} 129¹, 24-37, ρα-ρε,

Levit. II, 3-III, 5, 1 f' sans pag. (Berlin, Or. in fol. 1605, 2) ; VI, 6-25, τε-τα. (Paris 129¹, f° 44) ; VII, 34^b-XI, 12, τε-λ (BORGIA V).

Levit. VIII, 19^b-IX, 6, τε-τ ; X, 8^b-XIII, 39^a, τε-λ ; XIV, 8^b-29^a, λε-λα ; XV, 25^b-XIX, 16^a, λε-με (BORGIA VI) ; XXI, 5-XXII, 9, ηα-ηβ ; XXIII, 3-XXIV, 38, ηε-ζβ (Paris, 129¹ f° 59-63) ; *Num.* I, 9-40 (Paris, 129¹ f° 64) ; I, 40-III, 11^a (BORGIA VI) ; XIII, 23-XIV, 13, 1 f° sans pag. (Vienne K 9849) ; XXI, 33-XXII, 23, ηγ-ηθ (Paris 129¹ f° 86) ; XXVII, 22-XXIX, 1, fragm. (Brit. 9) ; XXXII, 11^b-XXIV, 13^a, δε-πα (BORGIA VI) ; *Deut.* I, 13^b-38^a ; III, 5^b-IV, 22^a ; IV, 44^b-VI, 14^a, [τε-τα], τε-ιε (BORGIA VI).

Exod. XIX, 24-XXIV, 18. Il les sépare des f° 38-39, auxquels il attribue la pagination ρα-ρβ, ρα-ρρε, avec Exod. XXXI, 13, etc. En réalité, les f° 24-39 ne constituent qu'un seul fragment dont tous les feuillets se suivent et sont paginés ρα-ρρε (avec omission du ρη). Le contenu de ce fragment est très exactement décrit par M. Maspero (*op. cit.*, p. 33) : "Les textes commencent au verset 24 du chapitre XIX et se prolongent jusqu'au verset 18 du chapitre XXIV. Puis vient une note en petits caractères, servant de titre à ce qui suit et introduisant les parties qui se trouvent dans l'*Exode* après la description de la tente : νετ Απηκα πτωψ ιπτεσκηηη. Le texte reprend du ch. XXXI, v. 12 au ch. XXXIV, v. 32 ». C'est donc à dessein que le scribe a omis les chapitres XXV suiv. contenant les prescriptions relatives au culte, pour reprendre le récit après le "statut du tabernacle" : πηπηα πτωψ ιπτεσκηηη (XXXI, 12). Le fragment de Borgia IV nous donne une partie des passages omis (XXVI, 24-36) ; comme il est paginé ρλα-ρλε, il y a lieu de croire qu'ils ont été insérés plus loin, à la suite du ch. XXXIV. Peut-être le scribe a-t-il voulu rapprocher les chapitres contenant les instructions données par Lieu à Moïse (ch. XXV suiv.) de ceux qui relatent (parfois en termes identiques) la promulgation et l'exécution des ordres divins (XXXV suiv.). L'omission de la p. ρη dans le fragm. de Paris explique la pagination ρλα (*recto*) de Borgia IV. — Rectifier et compléter dans ce sens notre note sur Borgia IV, p. 104. — Lire aussi, p. 101, l. 6 : *Gen.* V, 5-29, au lieu de *Gen.* V, 8-29 ; p. 106, l. 13 : *Levit.* VI, 6-25, au lieu de *Levit.* VI, 5-25 ; p. 109 lin. 27, après XXII, 9 ajouter : ηα-ηβ ; lin. 28, lire : XXIII, 3-XXIV, 38 (pag. ηε-ζβ) au lieu de XXIII, 9. . ηε.

Levit. VII, 9-XI, 23, ἴζ-λ (Paris 129¹ f° 42-49) ; XIX, 34^b-XX, 16^a, ζε-ζε (BORGIA VII) ; *Num.* I, 23-40 ; II, 7-III, 13 ; 36-IV, 4 ; ϙθ-ϙ, ϙε-ϙε ; ϙθ-ϙι (Paris 129¹ f° 70-73) ; V, 1-VII, 12 ; ϙιζ-ϙιν (Paris, 129¹, f° 76-79) ; IX, 6^b-20^a ; XIII, 18^b-32^a ; XIV, 29^b-31^a ; 33^b-35^a ; 37^b-39^a ; 42^b-45^a ; ϙλε-ϙλε ; ϙμθ-ϙη ; ϙνε-ϙνε (BORGIA VII) ; XVIII, 19-21 ; XIX, 20-XX, 14, ϙοα-ϙοβ ; ϙοζ-ϙοη (Paris 129¹ f° 82-83) ; XXVI, 58-XXVII, 7 ; XXXI, 47-49 ; XXXII, 5-7 (Brit. 10).

Levit. XIII, 4-59, λζ-λω (Paris 129¹ f° 50-53) ; XVIII, 13-XX, 11, ζζ-οα (Paris 129¹ f° 54-58) ; XXVI, 15^b-30 ; XXVII, 15-31^a, 1 f° sans pag. + 1 f° ϙη-ϙθ (BORGIA VIII) ; *Num.* V, 8-24, ϙθ-ϙτ (Brit. 7) ; XVI, 14^b-29^a, ο-οα ; 43-XVIII, 9^a, οα-οζ ; 21^b-XIX, 1^a, π-πα ; XXIV, 13^b-XXV, 9^a, ϙε-ϙζ ; XXVII, 19^b-XXVIII, 19^a, ϙιθ-ϙιτ ; (BORGIA IX) (1).

Jos. X, 39^b-XI, 7^a, λζ-λη ; XIV, 1-11^a, ζε ζε ; XV, 7^b-XVIII, 1^a, ζθ-π ; (BORGIA XI) ; XIX, 47-XXI, 1, ϙα-ϙβ ; 27-40, ϙζ-ϙη ; XXIV, 13-31, [ϙιε-ϙιε] ; ϙιζ-ϙιη ; (Paris 129¹ f° 99-102) ; *Tob.* I, 1-7, ἀ-ἥ. (Paris, 129¹ f° 143) ; I, 19-IV, 16^a, ε-λω (Paris 129¹ f° 144-148) ; IV, 16^b-V, 9, ιε-ιε (BORGIA XI) ; VI, 12-VII, 1, 1 f° sans pag. (Brit. 938) ; X, 19-XI, 14^a, λα-λε (Paris, 129¹ f° 149) ; XI, 14^b-fin du livre, λε-λε (BORGIA XI).

Jud. I, 10^b-20, ε-λ (BORGIA XIII) ; XI, 31-XII, 7^a, [ζθ-ο], fragm. (Paris 129¹ f° 109) ; XII, 7^b-XIII, 6, οα-οβ (Brit. 14) ; XX, 16-28, fragm. (Brit. 15). *Dan.* I, 4-II, 4, fragm., plus f° ϙλε-ϙλω (Paris 129³ f° 208-209) ; V, 30-VI, 10, ϙοα-ϙοβ (Paris 129³ f° 212) ; VIII, 18-X, 1, ϙνε-ϙνβ (BORGIA XIII).

Jud. I, 27^b-II, 17^a, ε-η (BORGIA XIV) ; IV, 16-VII, 3,

(1) Pour l'identification des groupes Borgia VIII et IX, v. p. 114-115.

ιγ-ρη (Paris 129¹ f° 103-108) ; IX, 40-55, με-λα (Paris 129¹ f° 110) ; XIII, 7-XV, 14, πθ-ζε (Paris 129¹ f° 111-114) ; IV *Reg.* XI, 13-XIV, 9, ροτ-ρη (Paris 129¹ f° 134-142).

I *Reg.* VI, 2-10 (Paris 129¹ f° 117) ; VI, 11-X, 5^a ιθ-λ (BORGIA XV) ; XIV, 17-32, με-με (Paris 129¹ f° 118) ; XXII, 21^b-XXIII, 14, πα-πη ; XXIV, 21^b-XXV, 28^a, πζ-ψ (BORGIA XV) ; XXVIII, 16-XXX, 5, ρα-ρη (Manch. 2) ; XXX, 5-24, ρε-ρε (Brit. 17) ; XXX, 24-XXXI, 13 (fin), ρε[ζ]-ρη ; II *Reg.* I, 1-II, 10, α-η (Paris 129¹ f° 120-122) ; II, 10^b-III, 39^a, ε-ιη ; VI, 6^b-XI, 11, ιθ-λη ; XI, 23-XV, 2, λε-η (BORGIA XV) ; XVII, 19-29 (fin), ζε-ζη (Manch. 2) ; XVIII, 1-12, ζε-ζε (BORGIA XV) ; XX, 11-23, οε-η (Brit. 937) ; XXI, 14-XXII, 11, πε-πη (BORGIA XV).

I *Reg.* XVII, 33^b-XIX 5^a, κε-κε (BORGIA XVI) ; XXVI, 7-fin : XXVIII, 3-fin ; XXXI, 1-II *Reg.* I, 11, λζ-μη (sic) (Paris 129¹ f° 123-126).

Ps. VII, 17^b-IX, 11, [θ]-ι (BORGIA XVII) ; LXXIV, 5-LXXVII, 51 [ριθ]-ρηε. (Vienne K 9861^b, 9873, 9862, 9861) ; LXXXVIII, 38-LXXXIX, 7 [ρμε]-ρηε ; XC, 11-XCII, 1, [ρμε]-ρη ; XCIX, 4-CI, 10, 1 f° CIII, 34-CIV, 27, 1 f° ; CV, 35-CVI, 10, 1 f° (Paris 129² f° 62-64, 69-70) ; CXVIII, 21-49, [ρηα]-ρηη (Vienne K 9860).

Ps. X, 8-XIII, 1 [ιε] ; XXXIX, 10-XL, 9 [ζη] (Paris 129² f° 6, 13) ; LIII, 7-LIV, 19^a, πε πε ; LVII, 6-LVIII, 13^a, ρα-ρη (BORGIA XX) ; LXI, 10-LXIII, 5, fragm. [ζη?] (Paris 129² f° 44) ; LXXXVIII, 8^b-XCI, 1 [ρ-ρζ?] (BORGIA XX) ; CXVIII, 37-66, ει-ει (Brit. 36) ; CXVIII, 152-CXIX, 1, εια-ειη (S. Petersb.) ; CXL, 4-CXLIII, 10 ελα-ελη (Paris 129² f° 88-89).

Ps. XLIX, 14-L, 13^a, οι-οη (S. Petersb.) ; L, 13^b-LII, 1^a, οε-οε (Paris 129² f° 32) ; LXVIII, 24-LXXIII, 15

[ϙθ-ϙε] (Mus. Eg. Caire 8001) ; CVII, 6-CVIII, 15, 1 f° (BORGIA XXI) ; CIX, 6^b-CXII, 2^a, 1 f° (BORGIA CCLXX).

Prov. I, 6-21, fragm., (Paris 129³ f° 118) ; VII, 7-X, 27, ϙϙ-ϙ (BORGIA XXII) ; X, 28-XI, 29, [ϙϙ-ϙ]; XII, 15-20, 23-28, fragm. (Paris 129³ f^{os} 119, 120, 122) ; XV, 24-XVI, 5, 1 f° (Brit. 40).

Prov. XX, 1^b-fin du livre ; *Eccl.* I, 4-IX, 3 ; X, 4-fin du livre ϙϙ-ϙ ; *Job.* I-XXXIX, 9^a, ϙ-ϙ (BORGIA XXIV) ; *Job.* XL, 7-XLI, 9, ϙ-ϙ (Brit. 23) ; XLI, 10-fin du livre, ϙϙ-[ϙ] (Paris 129³ f^{os} 117-118 *sic*).

Job. IX, 10-16, 23-29, fragm. (Paris 129³ f° 113) ; XL, 8-fin du livre, *Prov.* I, 1-III, 19, ϙ-ϙ (BORGIA XXV) ; XI, 23-XII, 11, ϙϙ-ϙ? (Paris 129³ f° 121).

Is. III, 16-18, 23-24 ; IV, 1-2, 5, fragm. (Paris 129³ f° 142) ; V, 17-VI, 2, 1 f° (Brit. 43) ; XI, 14-XIII, 12, ϙϙ-ϙ (Paris 129³ f° 145) XVI, 16^b-XX, 6, (fin du chap.) ϙϙ-ϙ (BORGIA XXVI) ; XXI, 1-XXII, 2, ϙϙ-ϙ (Paris 129³ f° 148) ; XXVII, 13^b-XXVIII, 15^a, ϙϙ-ϙ ; XXIX, 5^b-XXX, 12^a, ϙϙ-ϙ (BORGIA XXVI) ; XXXV, 2-XXXVI, 8, [ϙϙ-ϙ] (Inst. fr. Caire) ; XL, 24-XLI, 10, ϙϙ-ϙ ; XLII, 6-7 ; 10-12, fragm. (Brit. 43) ; LV, 9-LX, 8, ϙϙ-ϙ (Paris 129³ f^{os} 157-161). Fragments de *Jérémie*, voir le tableau de la p. 138.

Jerem. VI, 19-22 ; VII, 6-9, fragm. (Paris 129³ f° 169) ; XI, 21-XII, 4, ϙϙ-ϙ (BORGIA XXVII) ; XIII, 14-XIV, 19, ϙϙ-ϙ (Venise, Mingar. III) ; XVI, 9-XVII, 5, deux fragm. d'un f°, (Paris 129³ f^{os} 173-174) ; XVIII, 14-XIX, 5 ; XXI, 4-XXII, 4 ; ϙϙ-ϙ, ϙϙ-ϙ (Paris 129³ f^{os} 175-176).

Ezech. I, 4-10, fragm. ; III, 23-IV, 14^a, 2 f^{os} [ϙϙ-ϙ?] (Paris 129³ f^{os} 190-192) ; IV, 14^b-VIII, 3 [ϙϙ-ϙ?] (BORGIA XXVIII).

Ezech. II, 6-III, 10, ε-ε (Vienne, K 9847) ; IV, 10-V, 7, 1 f° (Vienne, K 9848) ; XIII, 22-XIV, 11, λε-λε ; XV, 6-XVI, 63, λθ-λθ (Paris 129³ f° 199-203) ; XVIII, 21-XXI, 20^a, ητ-ζη ; XXI, 32-XII, 16^a, ξι-ξη ; XXIII, 1-XXIV, 19, οα-οη ; XXVI, 20^b-XXX, 13, ητ-γη ; XXXII, 13^a-XXXIV, 7^a, ρα-ρη (BORGIA XXIX) ; XXXIV, 20-XXXV, 5, ρια-ριη (Vienne K 9223) ; XL, 1^b-XLIII, 3, ρλα-ρλη (BORGIA XXIX).

Amos. II, 11-JV, 9, λθ-λθ (Paris 129³ f° 215-216) ; VII, 14^b-fin du livre, 2 f° ; *Mich.* I, 1-IV, 7, κα-ζη (BORGIA XXX).

Borgia XXXII. Kataméros. Il n'est guère possible de dresser le tableau complet des leçons contenues dans les fragments coordonnés. Souvent le chiffre de la pagination fait défaut en même temps que le numéro des leçons ; qu'il nous suffise de constater que l'ordre de la pagination s'accorde avec celui des leçons, dans tous les textes qui ont conservé la double indication.

ADDITIONS ET CORRECTIONS (1).

Pag. 97, l. 29, ajouter : la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg.

103, l. 13-14, au lieu de : ~~oñ-ox~~, lire : [~~oñ~~]-~~ox~~.

105, l. 8, au lieu de : du f° 37, lire : des f° 24-37.

110, note 1, supprimer : D'après ces données, etc.

111, l. 14, au lieu de : le f° 49 étant fragmentaire,
lire : les f° 48-49 étant deux fragments d'un
même feuillet.

Les manuscrits de Manchester nous ont été gracieusement communiqués par M. Guppy, directeur de la J. Ryland's Library.

(1) Voir notes du tableau synoptique. Le tableau synoptique donne le texte corrigé.

BODHISATTVA-BHŪMI

Sommaire et notes

PAR

CECIL BENDALL et LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN (¹).

CHAPITRE V [25 a-33 b].

Pouvoir (*prabhāva*²).

1. *L'āryaprabhāva* ou ‘pouvoir des Nobles, des Saints’ est la faculté de réussir en toute chose par simple désir. C'est le lot du Bodhisattva qui possède la ‘maîtrise en concentration’ (*samādhi*), dont la pensée est ‘capable’ (*karmanyā, fit*) et bien exercée (*suparibhāvita*).

2. Le pouvoir des bons principes (*dharma-prabhāva*) ou des Vertus, c'est leur grande fécondité en fruits et en avantages (*anu-samsa*).

3. Les Bouddhas et les Bodhisattvas possèdent un second pouvoir dit ‘congénital’ (*sahaja*), qui consiste en leurs prodigieux et merveilleux “principes”, caractères, faits et gestes, (*āścarya-*

(1) Voir *Muséon* vi (1905) p. 38, vii (1906) p. 213. — Je dois à la mémoire de Cecil Bendall de poursuivre la publication de ce travail. On ne trouvera pas, dans les pages qui suivent, l'heureuse précision de terminologie qu'on avait généralement admirée dans le sommaire des premiers chapitres : Cecil Bendall, cet excellent esprit, n'est plus là pour corriger et mettre au point, ajoutant et retranchant, mes brouillons préliminaires : j'y trouve seulement, ça et là, des rectifications, des points d'interrogation et d'exclamation, quelques références. — J'ai dû renoncer à mettre ce sommaire en anglais.

(2) Comparer *Sūtrālamkāra*, chap. vii,

abhuṭa-dharmatā), dûs à leur équipement de mérite (*punyasaṃbhāra*).

On examinera successivement les cinq pouvoirs des Bouddhas et des Bodhisattvas : 1. pouvoir d'*abhiññā*, 2. pouvoir des *dharma*s, 3. pouvoir congénital, 4. pouvoir qui leur est commun avec les Śrāvakas et les Pratyekabuddhas, 5. pouvoir qui leur est propre.

§ i. Pouvoir d'Abhiññā¹.

Il y a six *abhiññās*, facultés transcendantes, 1. *rddhi*, 2. *divya śrotra*, 3. *cetasah paryāya* [*jñāna*], 4. *pūrvanivāsānusmṛti*, 5. *cyutupapādadarsana*, 6. *āsravakṣayajñānasāksātkriyā*.

L'ordre diffère ci-dessous : 1. 4. 2.

i. La *rddhi*, pouvoir magique, est *pārināmikī* ‘de transformation’ et *nairmāṇikī*, ‘de création’.

A. La première se manifeste de seize manières :

1. *kampana*, faire trembler. — Le Tathāgata ou le Bodhisattva qui possède soit la maîtrise en concentration, soit l'habileté de la pensée (fitness, *karmanyatā*) fait trembler un monastère, une maison, village et ville (*grāmanagara*), village et ville et champ (*grāmanagarakṣetra*), enfer, monde des animaux, des pretas, des hommes, des devas..... jusqu..... un nombre infini de grands chiliocosmes ;

2. *jvalana*, flamboyer. Il flamboie de la partie supérieure de son corps, tandis que la partie inférieure émet des courants d'eau froide, et inversement. Il s'enflamme tout entier et émet des rayons bleus, verts, rouge, blancs, rouge clair (*mañjistha*) et cristallins (*sphaṭikavarṇa*) ;

3. *spharana*, illuminer. Il remplit de lumière monastères, etc. (comme 1) ;

4. *vidarśana*, rendre visible. Il fait voir à toutes les catégories d'êtres (*śramāṇa....mahorāgaḥ parśadas*), les mondes, les champs des Bouddhas avec leurs habitants, etc. ;

5. *anyathābhāvakaṇa*, transmutation. Par *adhimukti*, c'est-à-

(1) Voir Dharmasaṃgraha xx et sources citées. — M. Vyut. 14. 15. — Visuddhimagga, xii et suiv., Dīgha i, p. 78.

dire ‘ intense application de l'esprit ’, il change les grands éléments (terre, eau...) les uns dans les autres, et aussi la matière (*rūpa*) en son, etc. ; 27 a

6. *gamanāgamana*, allée et venue. Il passe à travers les obstacles, murs, etc. ; monte jusqu'au ciel des Akaniṣṭhas en son corps matériel formé des quatre grands éléments ;

7. *samkṣepapratīkṣa*, concentrer et développer. Il réduit les montagnes à la dimension d'atomes et inversement¹ ;

8. *sarvarūpakāyapraveshana*. Il introduit tout *rūpa* (villages, montagnes, etc.) dans son corps², en présence d'une nombreuse compagnie, qui se reconnaît elle-même entrée dans ce corps ;

9. *sabhaṇṭopasamṛkrānti*. Il prend l'aspect, les modes de parler, etc., de toutes les compagnies qu'il rencontre, *kṣatriyas*, etc.³ ; 27 b

10. *āvirbhāvatirobhāva*. Il apparaît et disparaît en présence d'une nombreuse compagnie, cent fois, mille fois, etc. ;

11. *vaśitvakaranya*. Il fait aller, venir, s'arrêter, parler à sa volonté les créatures de tous les mondes ;

12. *pararuddhyabhībhava*. Il contrôle le pouvoir magique des autres. Le Tathāgata dépasse le pouvoir magique de tous les magiciens. De même pour le Bodhisattva qui est arrivé au sommet (*niṣṭhā*), qui vit sa dernière ou avant-dernière existence, en exceptant le Tathāgata et les Bodhisattvas d'un rang égal ou supérieur au sien ;

13. *pratibhādāna*. Il donne, aux créatures qui en sont privées, la lumière intellectuelle ;

14. *smṛtidāna*. De même pour la ‘ mémoire ’ ;

15. *sukhadāna*. Il donne, pour un temps, le confort matériel (*pratiprasrabdhisukha*), grâce auquel les créatures délivrées des obstacles, peuvent écouter la loi. Obstacles produits par le trouble des éléments (qui cause la maladie ? *dhātuvaisamīka*), par les attaques démoniaques (*amanusya*), etc. ; 28 a

16. *raśmipramokṣa*. Il émet des rayons qui apaisent (*pratiprasambh*) les douleurs des êtres infernaux, convoquent les Bouddhas

(1) Comparer le fragment de Sūtra édité J. R. A. S., 1908, p. 50.

(2) *sarvarūpakāyam ātmakāye pravesayati*.

(3) Comparer Dīgha, ii, p. 109.

et les Bodhisattvas,... en un mot réalisent le bien (*artha*, welfare) des créatures.

En outre, un grand nombre de variétés dont la caractéristique est la ‘ transformation ’ de la nature de choses existantes : *anyathā prakṛityā vidyamānasya vastunah.... anyathāvikārād.... pariṇāmah.*

B. Pouvoir magique “ de création ”¹. On distingue :

28 b 1. *kāyanirmāṇa*, création visible ou fantôme. L’être illusoire est semblable à son créateur ou différent. Dans ce dernier cas, il est créé par le saint “ comme les autres ” (semblable aux personnes qui le voient), ou différent.

prabhūtakāyanirmāṇa : le fantôme est dit “ important ”, quand il est créé par le Tathāgata ou le Bodhisattva, sous des aspects d’ailleurs divers (*vicitravarna*), pour le bien universel. Au premier chef, le fantôme consacré (*adhitiṣṭhati*) à la continuation de la tâche du saint après sa disparition de *nirvāṇa*.

māyopamanirmāṇa, *bhutanirmāṇa* : le fantôme est “ comme une magie ”, lorsqu’il est fait pour être seulement contemplé par les créatures ; il est “ réel ”, lorsque, aliment, boisson, char, pierre précieuse, il remplit ses fonctions naturelles.

29 a 2. *vāgnirmāṇa*, création audible, pour enseigner la loi. — Cette voix magique est harmonieuse (*susvaratā*) et transparente (*viśada*¹), et beaucoup de qualités sont résumées dans chacun de ces deux termes. — Elle est *svasambaddha*, sortant du magicien lui-même, *parasambaddha*, sortant d’autres personnes réelles, *asambaddha*, venant de l’espace ou d’une créature magique.

A-B. Grâce à ce double pouvoir magique, le saint réalise deux fins : 1. *āvarjana*, c’est-à-dire introduction des créatures sous la règle des Bouddhas (*buddhasāsane avatārayati*) 2. *anugraha*, multiples services rendus aux malheureuses créatures.

29 b ii. *pūrvanivāsa jñāna*², connaissance des séjours (existences) antérieurs. Se remémorer (*samanusmar*) par soi-même, exactement et immédiatement, ses existences antérieures et celles des autres,

(1) samāsato nirvastukampi nirmāṇam nirmāṇacittena yathākāmam abhisamskr̥tam samṛdhya tiyamp nairmāṇikī rddhir ity ucyate.

(2) Voir Visuddhimagga xiii sur Majjhima, i, 35. — M. Vyut, 15. 19.

depuis un temps infini. — Raconter les « birth stories » (*jātaka*) du Bodhisattva ou les incidents relatifs à son « effort », ancien (*vṛttaka pūrvayogapratisamyukta*). — Résultats : inspirer la dévotion à l'égard du Bouddha, enseigner la doctrine de l'acte, détruire les vues erronées des « éternalistes »¹.

iii. *divya śrotrajñāna*², ouie divine. Entendre les sons divins (*divyāḥ śabdāḥ*) jusqu'au ciel des *Akaniṣṭhas*, les sons humains, les sons prononcés par 'Nobles', Buddhas, etc. (*āryaśabda*), et par les non-nobles, les sons volumineux (*ghana*) et menus (*anyuka*), distincts et indistincts, artificiels (*nirmita*) et naturels, éloignés et proches. — Chaque catégorie est définie.

iv. *cetasāḥ paryāyajñāna*, connaissance de la pensée des autres.

v. *cyutuyupapādarāśana*, vue des morts et des naissances³.

vi. *āsravakṣayajñāna*⁴, connaissance de la destruction des dépravations (ou relative à la). Le Tathāgata ou le Bodhisattva sait quand il a obtenu, ou quand un autre a obtenu, la destruction des passions (*kleśa*)⁵. Il connaît ce qui peut mener lui-même ou les autres à ce résultat, et ce qui ne peut y mener (*upāya, anupāya*). Il connaît l'infatuation (*abhimāna*) des autres relativement à ce résultat (voir 46 a).

Le Bodhisattva connaît tout cela, mais il ne réalise pas, en ce qui le concerne, la destruction : aussi n'abandonne-t-il pas les objets 'de dépravation' (*sāsravam vastu*) avec les dépravations [qui leur sont inhérentes] ; il continue à avoir à faire avec ces objets (*vicarati*), mais n'est point souillé [par eux] (*samkliṣyate*).

C'est là le plus grand des pouvoirs : son exercice (*karman*)

31 a

(1) *sāśvatadr̥ṣṭikānām sāśvatadr̥ṣṭim nāśayati tadyathā pūrvāntakal-pakānām sāśvatavādinām ekatyaśāśvatikānām.*

(2) Voir Visuddhimagga xiii, sur Majjhima i, p. 34.

(3) La feuille 30 manque dans le MS. — C. Bendall n'a pas eu le temps de consulter la version tibétaine (fol. 41a 4 — 42b 5 de l'édition de l'India Office) ; je donnerai, dans l'Index, les détails qui seraient utiles. — Voir les sources citées dans la trad. du Madhyamakāvatāra (Muséon, 1907) ad 56,2.

(4) *āsrava*, que Bendall traduit par dépravation, = *kleśa*, passion, comme le prouve notre texte même.

(5) *kleśānām kṣayaprāptim yathābhūtam prajānāti.*

consiste en non-souillure quant à soi, censure (*vyapadesa*) et destruction de leur infatuation en ce qui regarde les autres.

§ ii. Pouvoir des Vertus (*dharmaaprabhāva*).

Il s'agit du pouvoir des six pāramitās, don, etc.

En résumé, ce pouvoir est quadruple : 1. abandon du vice opposé (*pratipaksaprahāna*), 2. maturité de l'équipement (*sambhāraparipāka*), 3. services rendus à soi et aux autres (*svaparānugraha*), 4. fertilité en fruits futurs (*āyat�ām phaladāna*).

i. Par le don (*dāna*), le Bodhisattva (1) abandonne l'égoïsme (*mātsarya*) ; (2) se mûrit pour la Bodhi et fait mûrir les autres, le don étant le moyen de séduction (*samgrahavastu*)¹ ; (3) rend service à soi-même, par la joie qu'il ressent avant de donner, en donnant, après avoir donné ; et aux autres, en apaisant la faim, la soif, etc. ; (4) s'assure, pour l'avenir, richesse, pleine jouissance (*mahābhogo bhavati*), et complaisance pour le don.

31 b ii. Par la moralité (*sīla*), c'est-à-dire en acceptant la contrainte de la loi morale (*sīlasamvārasamādāna*), le Bodhisattva (1) abandonne l'immoralité ; (2) se mûrit pour la Bodhi et fait mûrir les autres ; son « impartialité » (*saṃānārthaṭhā*), c'est-à-dire son égal intérêt au bien propre et au bien des autres, servant de moyen de séduction ; (3) rend service à soi et aux autres en n'offensant personne ; (4) obtient naissance céleste et complaisance pour la moralité.

iii. Par la patience (*kṣanti*), le Bodhisattva (1) abandonne l'impatience (*akṣanti*), (2) mûrit comme il a été dit, (3) se préserve et préserve les autres du « grand danger » (*mahābhaya*) [car la colère détruit tous les mérites] ; (4) obtient abondance d'inhospitalité, de l'esprit de non-division, de non-mécontentement (*avairabahula, abheda°, aduhkhadaurmanasya°*) ; meurt sans regrets (*avipratisarīn*), renaît chez les dieux et se plaît à la patience (*kṣantiś carocayati*).

iv. Par l'énergie (*vīrya*), le Bodhisattva (1) abandonne l'inertie (*kausidya*) ; (2) trouve dans l'énergie équipement de Bodhi et support (*saṃnisraya*), et mûrit les êtres grâce à son impartialité ;

(1) Voir chap. viii, § 7.

(3) allègre (*sukhalaghutva*), joyeux (*priti-prāmodya*) dans l'acquisition des « distinctions » (*viśeṣa*), il excite les autres à souhaiter l'énergie ; (4) il se plaira dans le travail (*puruṣakārābhīrata*)¹.

v. Par la concentration d'esprit (*dhyāna*), le Bodhisattva (1) abandonne les *upaklesas*, c'est-à-dire les notions (*samjñās*) [dont on se débarasse provisoirement dans les extases (*dhyānas*)] ; (2) mûrit comme par l'énergie ; (3) mène une vie heureuse et, inattaquable aux créatures parce que sa pensée est apaisée, pleinement apaisée, exempte de convoitise (*śānta, praśānta, vītarāga*), il sert les créatures par son imperturbabilité (*avikopya*) ; (4) il obtiendra pureté de savoir (*jñānaviśuddhi*), pureté dans l'emploi des *abhi-jñās* (*abhijñānirhāra*^o) et naissance divine.

vi. Par la sagesse (*praiñā*), le Bodhisattva (1) abandonne l'*avidyā* ; (2) obtient équipement de Bodhi et mûrit les créatures par don, langage affectueux, service (*arthacaryā*) et impartialité ; (3) se procure une haute béatitude faite (*upasam̄hita*, ‘ attended by ’) de la connaissance exacte de ce qui est à connaître (*jñeyavastuyathārtha-pratyadhibhīma*) ; il sert les autres en leur donnant, au moyen d'un enseignement exact, ce qui est à la fois utile et agréable ici-bas ; (4) obtiendra délivrance du double obstacle (*avarana-visam̄yoga*)².

§ iii. Pouvoir congénital des Bouddhas et des Bodhisattvas (*sahajaprabhāva*).

Se souvenir spontanément (*prakṛti*) des anciennes existences (*jātismarata*) ; supporter consciemment (avec pré-méditation) (*prati-samkhyāya*), pour le bien des créatures, la longue et ininterrompue série de « tâches difficiles » (*duskhara*) variées et ardues ; se réjouir des souffrances personnelles qui procurent le bien des créatures ; naître parmi les Tuṣitas ; l'emporter sur eux et sur tous les *deva-putras* par la durée de vie, la couleur (*varṇa*) et la gloire (*yaśas*) ; briller dans le sein maternel ; conscience dans la conception, la vie utérine et la naissance ; les sept pas et le discours (*vāgbhāṣana*) ; l'adoration par tous les êtres ; les trente-deux marques ;

(1) Voir fol. 43 a.

(2) Voir chap. p. 163 n. 2, p. 165 n. 1,

32 a

32 b

l'inattaquabilité ; la victoire sur Māra par la bienveillance, une fois assis sur le siège de Bodhi (*o^man̄da*) ; la force de Nārāyaṇa dans tous les membres ; l'acquisition spontanée et rapide par le jeune enfant de toute connaissance mondaine ; l'acquisition spontanée de la *mahābodhi* ; la prière de Brahmā ; ne pas entendre le bruit du tonnerre (? *mahāmegharavāpratisamvedanā*) ; la quiescence (*sāntatā*) par la contemplation ininterrompue (*avyutthānatayā samāpat-teh*) ; attitude confiante et respectueuse des animaux et des arbres (histoire du singe, de l'arbre et de son ombre) ; ne donner aucune occasion à Māra pendant les six ans qui suivent la Bodhi (*abhisambuddhabodheh*).

33 a On peut distinguer deux espèces de pouvoir congénital :

1. Bienfaisance par simple apparition (*darsanānugrāhaka prabhāva*). En voyant le Tathāgata, les égarés (*kṣiptacittā*) reprennent leur pensée (*svacittam pratilabhami*) ; les grossesses anormales sont redressées (*vilomagarbhāḥ striyas*) ; les aveugles, sourds, convoiteux, haineux, égarés, recouvrent la vue, etc.

2. Pouvoir relatif au mouvement et aux gestes des Nobles (*āryā-cārvavihārasamgrhita*). Le sol devient uni sous ses pieds ; il marche comme un lion, etc. Quand il mange, les différents aliments, même riz et *pulaka* entrent séparément, et rien ne reste [dans sa bouche ?] quand il prend la seconde bouchée, etc.

Remarque : les miracles du *nirvāṇa* (tremblement de terre, etc.) procèdent du pouvoir congénital et non pas de l'*abhijñā*.

§§ iv-v. Pouvoir des Bouddhas et Bodhisattvas comparé à celui des autres Nobles.

Leur pouvoir diffère de celui des Śrāvakas et des Pratyekabuddhas :

33 b 1. par sa subtilité (*sūkṣmatas*) : portant sur [tout ce qui concerne] l'infini des créatures ;

2. par l'espèce (*prakāratas*) ; consistant en pouvoir d'*Abhijñā*, en pouvoir des Vertus, en pouvoir congénital [ces deux derniers leur sont propres] ;

3. par l'étendue (*dhātutas*) : portant sur tous les univers et toutes les classes des êtres (*sattvadhātavas*).

Le pouvoir d'*Abhijñā* des disciples porte sur un moyen univers ;

celui des Pratyekabuddhas sur un grand univers. Parce qu'ils visent seulement à se dompter eux-mêmes : d'où la limite étroite de leur pouvoir sur autrui.

CHAPITRE vi.

Maturité (*paripāka*)¹. [33b-37 a].

Il faut expliquer (1) ce que c'est que la maturité (*paripāka-svabhāva*) ; (2) quels êtres doivent être menés à maturité (*paripācaya pudgala*) ; (3) quelles sont les diverses espèces de maturité ; (4) quels en sont les moyens (*upāya*) ; (5) quels sont les êtres qui font mûrir (*paripācaka pudgala*) ; (6) quels sont les caractères des êtres mûrs (*paripakva*).

i. Définition de la maturité.

Étant donnée une semence de bons principes, ou de bien (*kuśala-dharmabija*), se produit, en conséquence de la pratique (*āsevanā*) du bien (*kuśala*), une appropriation ou capacité (*karmanyatā*) du corps et de l'esprit, — santé (*kalyatā*), état d'emploi parfait (*samyak-prayoganiṣṭhā*), — favorable (*anukūla*) à la purification (*viśuddhi*) progressive et à l'abandon définitif (*prahṛīpa*) des deux « obstacles » (*āvaraṇa*)², — de telle façon qu'on est susceptible (*bhavya*), avec ou sans l'aide d'un précepteur (*sāstar*), de réaliser (*sākṣātkartum*) cet abandon.

De même un abcès est mûr (*paripakva*) quand il est prêt (*niṣṭhā-*

(1) Comparer Sūtrālamkāra, chap. viii.

(2) *kleśa* et *jñeyāvaraṇa* : passion-obstacle, connaissable-obstacle. — D'après Sthiramati commentant le Trimśaka de Vasubandhu (Tandjour, Mdo, 58, fol. 170a) « les *kleśas* font obstacle (*āvaraṇa*) à l'acquisition de la délivrance ... ; le *jñeyāvaraṇa* fait obstacle (*antarāya*) à la marche du savoir portant sur tous les connaissables » ; le *pudgalanairātmya* détruit les passions ; le *dharmanairātmya* détruit le *jñeyāvaraṇa*. — D'après ce commentaire il faut comprendre : *kleśāvaraṇa* = obstacle constitué par les *kleśas*, *jñeyāvaraṇa* = ignorance faisant obstacle à la connaissance des choses à connaître ; ou comme dit Sthiramati : ignorance sans passion, *aklistā avidyā*. (Les saints du Petit Véhicule, voir Bodhicaryāvatāra, IX, 32, 47). Voir ci-dessous, p. 165 n. 1.

34 a *gata*) à être percé (*paripātanāya*) ; un pot de terre, quand il est bon pour l'usage ; un fruit, quand il est bon à être mangé¹.

Donc « l'état d'emploi parfait », qui suit la pratique du bien, qui aboutit ou est propre à l'immédiate purification [des « obstacles »], c'est ce qu'on entend par maturité.

ii Étres à mûrir.

Il y en a quatre :

1. Celui qui possède le *śrāvakagotra* (le ‘ breeding ’, la vocation de Śrāvaka), c'est-à-dire celui qui est apte à entrer dans le chemin des Śrāvakas², doit être mûri (*paripācayitavya*) dans le véhicule des Śrāvakas [c'est-à-dire doit être amené à la “ purification ” des “ obstacles ” au degré et de la façon qui sont propres aux Śrāvakas] ;

2 et 3. De même pour ceux qui possèdent le *pratyekabuddhagotra* et le *buddhagotra* ;

4. Celui qui n'a point de *gotra*, *a-gotrastha* [c'est-à-dire qui n'a pas de disposition à entrer dans la préparation aux fruits] doit être mûri pour l'obtention des bonnes destinées : maturation qui toujours doit être renouvelée³ (p. 176).

iii Paripākaprabheda.

Différentes espèces de maturité : des sens, des “ racines de mérite ”, du savoir. — Maturité faible, moyenne, excellente.

1. Maturité des organes (*indriyaparipāka*)⁴, c'est-à-dire la bénédiction (*sampad* = ‘ blessing ’) en longueur de vie, en caste, en famille, en pouvoir, en crédibilité (*ādeyavacanatā*), en réputation, en sexe masculin, en énergie. — Grâce à ces fruits de la maturité des *āśrayas*⁵, [c'est-à-dire des *indriyas*], on est capable d'une recherche industrielle et infatigable pour l'acquisition de toutes les sciences (*vidyāsthāna*) ;

(1) Comparer Sūtrālamkāra, viii, 12.

(2) Voir premier chapitre.

(3) *sugatigamanāya paripākah punah punah pratyavartyo bhavati.*

(4) *indriyaparipāka* (Divyāvadāna, 203. 1, 234. 4, Avadānaśataka ii, p 37. 10, etc.; aussi *sampad*) est traduit par les éditeurs “ moral ripeness for conversion ”, — *indriya* = “ moral quality ”.

(5) Voir ci-dessous, chap. viii, fol. 42 b.

2. Maturité des racines de mérite (*kusalamūla*^o), c'est-à-dire : naturelle inertie du vice (*mandarajaskatā*) : tout naturellement, son esprit ne se porte pas vers le mal et le péché ; les passions (*nivarana*) et le doute (*vitarka*) sont inactifs (*mandavitarka*) ; il prend en face et respectueusement (*rjupradaksinagrāhin*) ;

3. Maturité du savoir (*jñāna*^o), c'est-à-dire acquisition de « mémoire », prudence, distinction du bien-dit et du mal-dit, sagesse congénitale (*sahajā prajñā*) pour reconnaître (*ajñāna*), prendre (*udgrahāṇa*) et pénétrer (*prativedha*) la signification et la nature des principes (*dharmaṇyām arthasya*) [c'est-à-dire des objets de l'enseignement, des vertus et des choses] : par cette sagesse, le Bodhisattva devient susceptible (*bhavya*) et capable [par lui-même] (*pratibala*) de délivrer complètement sa pensée de tout *samklesha*.

Par le premier *paripāka*, on est délivré du *vipākāvaraṇa*, « obstacle causé par la rétribution », [c'est-à-dire des mauvaises conditions physiques et mentales qui seraient la rétribution des anciennes mauvaises actions, n'était ce *paripāka*] ; par le second, du *karmāvaraṇa* [c'est-à-dire de l'obstacle consistant dans les actions qu'on accomplirait, n'était ce *paripāka*] ; par le troisième, du *kleśāvaraṇa* [c'est-à-dire des passions qui résulteraient des anciennes passions et des anciens péchés]¹.

La maturité est faible (*mrdu*) quand la pratique (*abhyāsa*) qui fait mûrir les sens, les vertus et le savoir, ou n'est pas assez prolongée, ou n'est pas bien nourrie et complète (*aparipuṣṭanikhina*) ; elle est moyenne quand une de ces conditions seulement est présente ; excellente quand elles manquent toutes deux.

34 b

iv Paripākopāya.

Il y a trente-sept moyens de maturité. La maturité est réalisée par :

(1) Abhidharmakośav. fol. 328 a : *kleśāvaraṇam karmāvaraṇam āvahati, karmāvaraṇam apāye 'niṣṭam vipākam āvahatīti, kleśāvaraṇam sarvapāpiṣṭham, tataḥ karmāvaraṇam laghu, tato vipākāvaraṇam, vipākāvaraṇasya hi dṛṣṭa eva dharme vyāpāro*

āvaraṇīyam karma : un acte qui fait āvaraṇa, Çikṣās, p. 280. 3.

On distingue souvent cinq āvaraṇas : *kleśa*^o, *karma*^o, *vipāka*^o, *jñeyā*^o, *saṃapatti*^o ; la vieille liste, Dīgha, i, p. 246, est peut-être visée Divya, p. 378. 4.

1. nourriture des *dhatus* : nourrir (*pūṣṭi*), en constant progrès, les semences de bons principes ;

2. *vartamānapratyayopasamhāra* : employer (amener à soi) actuellement les auxiliaires, c'est-à-dire l'enseignement correct du *dharma*, son intelligence correcte, et la pratique y conforme (*dharmanudharmapratipatti*). En fait, la maturité actuelle, produite par 1, prend fin : l'emploi actuel des auxiliaires, cause actuelle, est ce qu'on entend par maturité actuelle ;

3. *avatāra* : sous l'inspiration dominante (*adhipati*) de la foi, l'homme de maison (*āgārika*) s'écarte des mauvaises actions et suit les règles « de la maison » ; le religieux s'écarte de l'amour et suit sa règle [: c'est là une « entrée », *avatāra*] ;

4. *ratigraha* : se réjouir dans la religion (*śāsana*), *dharma* et *vinaya*, parce qu'elle est un chemin de salut, etc. ;

5. *ādiprasthāna* : premier départ, par effroi de ce qui est effroyable (*samvejanīya*), et considération des avantages du chemin ;

35 a 6. *anādiprasthāna* : aller à une maturité de plus en plus haute, en raison de la non-négligence de la part des Bouddhas et des Bodhisattvas (.. *buddhebhyaś cānabhyupekṣā*) et de l'élucidation progressive des points de doctrine expliqués (*vivṛtāñm sthānāñm bhūyo bhūtya uttānakriyā*) ;

7. *viśuddhidūratā* : être loin de la purification. Lorsque, par suite d'inertie (*kausidya*) ou de manque des auxiliaires (voir 2), on n'obtiendra pas avant de très nombreuses naissances la capacité de purification ;

8. *viśuddhyāsannatā* : le contraire ;

9. *prayoga* : attachement aux règles [de son état, voir 3], en raison d'une violente aspiration au salut (*svārtha-prāpti*), de crainte des calamités ou d'une mauvaise réputation ;

10. *āśaya* : foi inébranlable dans les trois joyaux et dans son propre salut, en raison de patience dans l'examen (*samyaksam-tiranakṣanti*), en raison de la culture des qualités et de la confiance que les autres aussi ne s'écartent pas du Dharma-Vinaya ;

11. *āniṣopasamhāra* : don d'aliment, etc. ;

12. *dharma-pasamhāra* : expliquer la loi ;

13. *rddhyāvarjanatā* : déployer les miracles pour attirer, ployer les créatures vers le bien ;

14. *deśanā* : enseigner la loi pour le salut des créatures incapables 35 b par elles-mêmes de salut ;

15. *guhya-dharmākhyāna* : cacher aux créatures faibles d'esprit les doctrines difficiles ;

16. *vivṛta-dharmākhyāna* : expliquer aux autres les doctrines difficiles ;

17. *mrdu prayoga* : quand l'effort (*prayoga*) manque de continuité et de sérieux (*sathṛtyaprayoga*) ;

18. *madhya prayoga* : quand un de ces défauts est absent ;

19. *adhimātra prayoga* : quand tous deux sont absents ;

20. *śruta* : s'employer (*abhiyoga*) à prendre, tenir, lire les *dharma*s, c'est-à-dire les Sūtras, etc. ;

21. *cintā* : s'adonner (*abhirata*) à la réflexion solitaire sur les *dharma*s, raisonner sur leur signification (*abhyūhanā*), l'analyser (*samplakṣanā*), la déterminer ;

22. *bhāvanā* : exercice (*abhyāsa*) joyeux du calme (*śamatha*), de la clairvoyance philosophique (*vipaśyanā*) et de l'indifférence, précédé d'une minutieuse inspection (*samyag upalakṣanā*) de leurs causes ou indices (*nimitta*) ;

23. *saṃgraha* : services charitables en faveur des malades, des tristes, des pécheurs (*śoka^o saṃkleśakaukrtyaprativinodanaparcaryā*) ;

24. *nigraha* : se reprendre soi-même : *avasādana*, ' contrition ', 35 a pour les petites fautes (*vyatikrama*) ; *codanā*, ' reproche ', pour les moyennes ; *pravāsanā*, ' retraite (?) ', pour les grandes (Cp. MVyut. 265, Kern, Manual, p. 86-7) ;

25. *svayamkṛta* : mettre sa conduite d'accord avec ses paroles, de manière à éviter le reproche : « Comment pouvez-vous reprendre, rappeler au souvenir de la loi et à l'attention (*smarayitum*), exciter au bien (*saṃādāpayitum*), les autres, alors que vous-même... ? »;

26. *parādhyesanā* : il exhorte à prêcher celui qui jouit de la considération publique ; il le fait travailler (*vyāpārayati*) afin de mûrir les créatures ;

27. *tadubhaya* : la maturité obtenue par 25 et 26 réunis.

v Paripācaka purusa

« Font mûrir » (*ripeners*) six Bodhisattvas¹ :

1. le Bodhisattva entré dans le stade (ou la terre) de pratique d'aspiration (*adhimukticaryābhūmi*) ;
2. le Bodhisattva de pure intention (*suddhyadhyāsaya*)² ;
3. le Bodhisattva entré dans le stade de la pratique (*caryāpratipattibhūmi*) ;
4. le Bodhisatva entré dans la période des stages sans chute (*niyatabhūmisthito niyatapatitah*) ;³
5. le Bodhisattva qui pratique dans ces stages [et y progresse] (*niyatacaryāpratipattibhūmisthito niyatacaryāpratipannah*) ;
6. le Bodhisattva parvenu au terme ou à la perfection (*niṣṭhāgamabhūmisthito niṣṭhāgatah*).

vi Paripakvapudgalalāksaṇa

36 b i En ce qui concerne le Śrāvaka.

Lorsque, en raison d'un médiocre exercice du bien, la maturité est faible, faibles sont le désir (*chandas*) et la pratique (*prayoga*) ; le Śrāvaka n'évite pas les mauvaises destinées (*apāyān api gacchatī*) ; il n'obtient pas dans cette existence le fruit de la vie religieuse (*śramaṇya*).

Lorsque la maturité est moyenne, il évite les mauvaises destinées ; il obtient le fruit, mais non pas le nirvāṇa, dans cette existence.

Lorsque la maturité est excellente (*adhimātra*, excessive), il obtient le nirvāṇa dans cette existence.

ii De même en ce qui concerne le Pratyekabuddha : car son chemin est de nature équivalente (*tulyajātiya*). La seule différence est que, dans sa dernière existence, sans maître (*anācāryakam*) et par la force de l'exercice ancien, — ayant cultivé les trente-sept éléments de la Bodhi, — le Pratyekabuddha réalise la qualité d'Arhat, c'est-à-dire l'abandon de toutes les passions (*klesa*).

(1) Sur les six *bhūmis* dont il va être question, voir la troisième partie du traité — Hasting's Encyclopaedia, ii, p. 745 et suiv.

(2) Sic. Plus loin *adhyāsayaśuddho bodhisattvah*.

(3) Sur le *niyāma*, voir Wogihara, p. 30.

iii Pour le Bodhisattva, sa maturité est faible dans la première terre, moyenne dans la seconde [et la troisième], excellente dans [= à partir de] la quatrième.

Quand sa maturité est faible, le désir et la pratique sont faibles ; il n'évite pas les mauvaises destinées ; il manque des éléments de la Bodhi pour autant qu'ils ne sont ni ardents (*uttapta*), ni immuables (*acala*), ni tout purs (*suvisuddha*). C'est la période du premier grand millénaire (*kalpāsamkhyeyaparyantataś ca sa veditavyah*) de la carrière de Bodhisattva.

Quand sa maturité est médiocre, il évite les mauvaises destinées ; ses éléments de Bodhi sont ardents et immuables, mais non tout purs. Deuxième grand millénaire.

Quand sa maturité est excellente, excellents sont le désir et la pratique. Les éléments de la Bodhi sont ardents, par leur solidité naturelle (*prakṛtighanatvāt*), leur fécondité en fruits et en avantages ; immuables, parce que définitifs ; tout purs, parce qu'il n'y a rien de mieux dans la terre de Bodhisattva.

La maturité obtenue par les moyens 11, 13, 15, 17, 20 est toujours faible. Celle obtenue par les autres moyens est faible, moyenné ou excellente suivant la qualité de l'exercice (*abhyāsa*).

La maturité faible est faible-faible, faible-moyenne, faible-excellente ; de même pour la moyenne et l'excellente.

Le Bodhisattva mûrit les sens, les racines de mérite et le savoir, en soi, pour mûrir les qualités d'un Bouddha (*buddhadharma*), dans les autres, créatures en général et candidats saints des divers types (*parasattvānām ca parapudgalānām ca*) pour qu'ils partent (*niryāṇāya*) par un des trois véhicules.

CHAPITRE vii

Bodhi [37 a-39 b]

L'auteur examine 1. la nature (*svabhāva*) de la Bodhi, 2. ses excellences (*paramatā*), 3. les noms du Bouddha qui indiquent ses qualités (*guṇanirdeśa*), 4. l'apparition des Bouddhas (*sambhava*), 5. les différences entre les Bouddhas.

i Nature de la Bodhi (svabhāva)

1. La Bodhi est 1. un double abandon définitif (*prahāna*), du double *āvaraṇa*, et 2. un double savoir (*jñāna*) : savoir immaculé (*nirmala*) sans relation avec aucune passion (^o*niranubaddha*), qui est produit par l'abandon du premier *āvaraṇa*; savoir portant sur tout objet de connaissance (*jñeyā*)¹ sans obstacle, sans voile (*anāvaraṇa*), non heurté, non empêché (*apratihata*).

37 b 2. On peut dire aussi que la Bodhi est le savoir pur, universel, immédiat.

La suprême parfaite *sambodhi* s'appelle savoir pur (*śuddhajñāna*), parce qu'elle est la destruction de toute trace ou virtualité de passion (*kleśavāsanā*), et l'abandon complet de la nescience non-passionnée (*akliṣṭā avidyā*).

Elle s'appelle savoir universel (*sarvajñāna*) parce qu'elle s'étend sans obstacle (*avyāhata*) sur les deux *dhātus*, la création brute et intelligente (*loka*^o, *sattvadhātu*) ; sur les deux *vastus*, c'est-à-dire le *samskṛta* et l'*asamskṛta* ; sur toutes les espèces (*prakāra*) de ces deux catégories, caractères individuels, genres de plus en plus compréhensifs (*uttarottarajāti*), caractères génériques, causes, effets, sphères d'existence (*dhātu*), subdivisions de ces sphères (*gati*), bon, mauvais, indéterminé (*avyākṛta*), etc. ; et cela pour le passé, le présent et l'avenir.

Elle s'appelle savoir immédiat, littéralement « sans attache » (*asaṅgajñāna*), parce que ce savoir ne dépend (*pratibaddha*) que d'un seul et simple *ābhoga*. Il porte aussitôt sur tout par un seul acte de « flexion », d'application [de l'esprit] (*ābhogamātra*), et ne réclame pas des actes répétés (*na punah punar ābhogam kurvataḥ*).

3. On peut dire aussi que la Bodhi est les 140 *avenuka-buddha-dharmas*, c'est-à-dire les 32 et les 80 marques du *mahāpuruṣa* (MVyut. 17 et 18) ; les quatre puretés omniformes (*sarvākāra*, ??), les 10 forces (MVyut. 7) ; les quatre *vaiśāradyas* (MVyut. 8) ; les trois *smṛtyupasthānas* (MVyut. table 11) ; les trois *āra-kṣanās* (MVyut. 12) ; la grande pitié (MVyut. 10, 1) ; l'*asampramoṣadharmatā*, le *vāsanāsamudghata*, le *sarvākāravarajñāna* ; — en outre l'*aranāpranidhijñana* et les *pratisamvids*. — Ces termes

(1) Comparer Sūtrālamkāra, XX, 23.

seront expliqués dans le chapitre vi de la troisième partie (*pratiṣṭhāpatāla*).

ii Excellences (*paramatā*)

L'excellente (*paramā*) Bodhi (la Bodhi des Bouddhas) possède sept excellences en raison desquelles elle est nommée excellente parmi toutes les Bodhis (*sarvabodhīnām paramety ucyate*).

1. *āśrayaparamatā* : excellence des membres, littéralement : excellence du point d'appui [du corps matériel qui est le réceptacle de la Bodhi]. Le Tathāgata possède, par cette excellence, les trente-deux marques et est appelé *mahāpuruṣa* ;

2: *pratipattiparamatā* : excellence de l'activité. Le Tathāgata s'emploie à son bien (*hita*), au bien et au bonheur (*sukha*) des autres : d'où son nom de grand compassionné, *mahākāruṇika* ;

3. *sampattiparamatā* : excellence des "dons", des *blessings*, de moralité, d'opinion (*dṛṣṭi*) de conduite (*acāra*), de manière de vivre (*ājīva*) : d'où le nom de *mahāśīla mahādharmā* ;

4. *jñānaparamatā* : excellence du savoir, par la possession des quatre *pratisamvid* (voir chap. xvii) ; d'où le nom de grand savant (*mahāprajñā*) ;

5. *prabhāvaparamatā* : excellence des *abhi�nas* (v. chap. v), qui sont supérieures, incomparables ; d'où le nom de grand miraculeux (*mahābhijñā*) ;

6. *prahāṇaparamatā* : excellence de l'abandon, par l'abandon du double *āvaraṇa* ; d'où le nom de grand délivré (*mahāvimukta*) ;

7. *vihāraparamatā*¹ : excellence dans la triple manière de passer le temps (*vihāra*) : pratique constante du triple *saṃādhi* (*śūnyatā, ānimitta, apranihita*) et de la *nirodhasamāpatti*, qui constitue l'*āryavihāra* ; des quatre *dhyānas* et des extases immatérielles (*ārūpya*), ou *divyavihāra* ; des quatre "incommensurables" (*maitrī*, etc.), ou *brahmavihāra*. — Ou bien, de ces trois *vihāras*, quatre suprêmes *vihāras* où sont constamment les Tathāgatas (*tadbahulavihārināḥ*) : du premier, pratique constante de la vacuité (1) et de la *nirodhasamāpatti* (2) ; du second, pratique de l'immobile-quatrième-*dhyāna* (*ānimjya°*) (3) ; du troisième, pratique

(1) Voir chap. xviii; Childers, sub voc. *vihāra, brahmavihāra*. — Culla, XII, 2, 5 : *katamena tvaŋ vthārena etarahi bahulam viharasi...*

de la compassion (MVyut. 69, 2 : *karuṇāvihāra*) (4) en vertu de laquelle le Tathāgata, trois fois la nuit, trois fois le jour, contemple le monde avec un œil de Bouddha : « qui progresse ? qui déchoit ? ... je les ferai parvenir au fruit suprême, à la qualité d'Arhat (*agra-phale 'rhattve*) ».

Par cette excellence, le Tathāgata mérite le nom de *mahāvihāratadabhalavihārin* : « qui passe tout son temps dans les grands emplois [de la vie mystique et charitable] ».

iii *Gūṇanirdeśa*

Le Tathāgata porte le nom de

1. *tathāgata* : sa parole n'est pas inexacte (*avitaṭhavacanāt*) ;
2. *arhat* : il a acquis tout ce qui peut être acquis (?) ; il est un champ supérieur pour la culture du mérite [du don, etc.] ; il est digne de culte (*pūjārhatītvāt*) ;
3. *samyaksambuddha* : il pénètre (*avabodha*) tout *dharma* en sa vraie nature (*paramārthena*) ;
4. *vidyā-carana-sampanna*¹ : par les trois sciences², par la pratique (*carāṇa*) expliquée dans le Sūtra, il est muni des deux ailes, clairvoyance (*vipasyanā*) et calme (*śamatha*) ;
5. *sugata* : il est arrivé à la plus haute excellence (*paramotkarṣagamanāt*) ;³
6. *lokavid* : il connaît la souillure et la purification (*saṃklesa-vyavadāna*) de l'univers vivant et matériel (*sattvadhātulokadhātu*) ;
7. *puruṣa-damyasārathi* : il est le seul *puruṣa* en ce monde⁴, par sa connaissance supérieure des moyens de dompter la pensée ;
8. *śāstar* : il instruit les hommes et les dieux ... ;
9. *buddha* : il sait quel genre de choses (*dharma-rāśi*) est avantageux (*arthopasamphita*), désavantageux, ni l'un ni l'autre ... ;

(1) M. Vyut, 1, 6. — Le commentaire de la Nāmasaṃgīti explique : *vidyācaranām āryāṣṭāṅgo mārgaḥ, samyagdṛṣṭir vidyā śeṣāny aṅgāni caranām, na hy apaśyann acaraṇo vā gantum samarthaḥ* — ou bien *vidyā = adhiprajñāsihṣā; carāṇa = les deux autres adhiśikṣās.*

(2) Trois *vidyās*, voir Dharmasaṃgraha note ad xcii ; plutôt Childers, p. 570.

(3) Comparer Bodhicaryāratāra, i, 1 ; F. W. Thomas, dans JRAS, 1904, p. 548.

(4) Comparer Sūtrālaṃkāra, XX, 49.

10. *bhagavant* ; il brise l'armée de Māra¹.iv Apparition des Bouddhas (*sambhava*).

Il arrive que, pendant beaucoup de millénaires (*kalpa*), il n'y ait pas de manifestation de Bouddhas ; et, par contre, qu'un grand nombre de Bouddhas apparaissent en même temps. Car il y a, dans l'immensité des directions cardinales, d'innombrables Bodhisattvas formant « résolution de devenir des Bouddhas » (*pranidhāna*) le même jour, la même quinzaine, le même mois, la même année, et s'efforçant ensuite (*utsahita ghaṭita vyāyacchita*) de la même manière, — et cela dans le même univers (*lokadhātu*). Mais jamais deux Bouddhas n'apparaissent dans le même univers : ces « contemporains » apparaissent donc dans différents « champs de Bouddhas », purifiés et vides de Tathagatas.

En effet la résolution d'un Bodhisattva : « Puissé-je être le guide unique dans un monde (*loka*) privé de guide (*apariṇāyaka*) », fait qu'un seul Bouddha est capable d'accomplir l'œuvre d'un Bouddha dans l'ensemble d'un « champ » (*buddhakṣetra* = *trisāhasra mahā-sāhasra*).

Et cela est mieux ainsi : car les créatures, sachant qu'il n'y a qu'un Bouddha, montrent plus de respect et de zèle à pratiquer la vie religieuse sous ses auspices (*yasya antike brahmacaryam...*) et à écouter la loi.

v Différences (*viśesa*)

Les Bouddhas sont en tout semblables (*sarvam samasamam bhavati*) ; excepté en ce qui concerne la durée de la vie (*āyus*), le nom, la famille (*kula*) et le corps (*kāya*) ; ces quatre étant courts ou développés (*caturñām dharmāñām hrāsavṛddhyā*), il y a différence (*vilakṣaṇatā*) entre les Bouddhas, mais non point autrement².

(1) Explication qui justifie l'équivalent tibétain *bcōm ldan hās*. (Tib. Lebensbeschreibung, note 15). — Burnouf, Intr. p. 72 et Lotus, p. 484 ; Rajendralāl Mitra, trav. du Lalita, p. 8 ; JPTS, 1886, Lettre amicale, st. 4. — Sumāṅgalavil. i, p. 33. — Tantras : yośidbhage sukhāvatyām śukrānādyām pratiṣṭhitāḥ bhago mahāmudrā malāprajñā tadyogād bha-gavān.

(2) Comparer Wassilieff 286 (314) ; un vers (de l'*Abhidharmakośa*) cité dans Nāmasaṃgītītikā, ad 141 et Abhisamayālaṃkārāloka :

samatā sarvabuddhānām nāyurjātipramāṇataḥ,

Une femme n'obtient jamais la suprême Bodhi : parce que le Bodhisattva, quand il dépasse (*atyayāt*) le premier millénaire de sa carrière, abandonne la féminité. Les femmes sont, de nature, vicieuses et de mauvaise intelligence (*bahuklesa, duḥprajñā*).

L'auteur a expliqué la suprême Bodhi à cinq points de vue. Il ajoute quelle est incompréhensible (*acintya*), car elle dépasse le chemin de la réflexion (*tarka*), infinie (*aprameya*) par l'infiniété des qualités dont elle procède (^o*samuditavāt*), supérieure (*anuttara*) pour la production des Śrāvakas, Pratyekas et Tathāgatas ; elle est donc la culminante, meilleure, choisie et perfectionnée Bodhi (*agra, śreṣṭha, vara, pranīta*).

Chapitre viii

Balagotra¹ [40 b-47 a]

Nous avons expliqué en quoi le Bodhisattva doit s'exercer ; reste à savoir comment il doit s'y exercer² : il doit 1. surabonder d'adhésion (*adhimuktibahula*) ; 2. étudier, ' poursuivre ', le dharma [c'est-à-dire les textes, les principes de la conduite et du savoir] (*dharmaपaryेष्टि*) ; 3. enseigner le dharma (*desanā*) ; 4. s'y conformer (*dharmaनुदर्माप्रतिपत्ति*) ; 5-6. donner direction intellectuelle et morale (*avavāda, anusāsana*) ; 7. faire que ses actions soient toujours utiles à la conversion (' accompagnées des moyens », *upā�asyahitam karma*).

§ i Adhésion (*adhimukti*)

Par *adhimukti*, il faut entendre complaisance (*ruci*) et certitude (*niscaya*) précédée de foi et d'amour (*śraddhāprasādapūrvaka*).

Elle a huit objets : 1. les trois excellents joyaux (*triṣu ratnaguṇsu*) ; 2. le pouvoir des Bouddhas et des Bodhisattvas (voir chap. v) ; 3. le *tattvārtha* (voir chap. iv) ; 4-5. la cause et l'effet

(1) Sur ce titre, voir p. 188, n. 1. — Le chapitre correspond aux chapitres X-XV du Sūtrālampkāra.

(2) *yatra śikṣitavyam yathā punah śikṣitavyam.*

(ci-dessous p. 176) ; 6. le but à atteindre, qui diffère d'après les capacités de chacun ; 7. les moyens d'atteindre ce but ; 8. ce qui est bien dit (*subhāṣita*), c'est-à-dire *sūtra*, *geya*, *vyākaraṇa*, et les autres *dharma*s.

La surabondance d'*adhimukti* s'obtient par le zèle dans l'exercice de cette vertu (*abhyāsabahulkara*) et une ardente patience (*tīvraksānti*).

§ ii Étude du *dharma* (*dharmaṇaparyeṣṭi*).

Le Bodhisattva qui étudie le *dharma*, qu'étudie-t-il ? comment ? dans quel but ?

A.

Il étudie 1. la corbeille des Bodhisattvas (*bodhisattvapiṭaka*), c'est-à-dire ce qui est *vaipulya*¹ dans l'Écriture aux douze membres (*dvādaśāṅgād vacogatād yad vaipulyam*) ; 2. la corbeille des Śrāvakas, c'est-à-dire le reste de l'Écriture ; 3. les traités non bouddhistes (*bāhyakāni śāstrāṇi*), c'est-à-dire la logique, la grammaire et la médecine (*hetusāstra*, *sabda° vicikitsa°* [sic, voir ci-dessous]) ; 4. les arts et métiers mondains (*laukikāni śilpakarmasthānāni*) : la technique du travail d'orfèvre, de forgeron, de lapidaire, etc. (*suvarṇakārāyaskāramanikārakarmajñānaprabhṛtīni*).

40 b

Ces diverses connaissances ensemble constituent l'objet des cinq sciences (*pañca vidyāsthānāni*, MVyut. 76) qui sont 1. *ādhyātmikavidyā* ou *adhyātmavidyāśāstra*, (la doctrine propre aux Bouddhistes, par opposition à *bāhya*), c'est-à-dire la parole du Bouddha (^o*vacana*), qui a deux aspects (*ākāra*), mettant en lumière la causalité, [= *pratityasamutpāda*] et la doctrine de la rétribution (non destruction de l'acte, non jouissance d'un fruit non causé par l'agent) ² ; 2. la logique, à deux aspects, mettant en lumière l'avantage de discuter (*kathā*) les objections de l'adversaire ³ et de

(1) Voir Kern, Vaitulya, Vetulla, Vetulyāka, Académie d'Amsterdam, 1907. — Les Bodhisattvas *vaipulyasūtrāntadharma* de Lotus, VI, 7, prêchent le grand véhicule.

(2) *kṛtāviprāṇāśākṛtānabhyāgama*, voir Muséon, 1902, p. 49 (traduction du Bauddhadarsana, notes 187).

(3) *paropālambhakathānusāmsa°*; MS. ^o*kārthā°*, mais Tib. *brjod*.

se dégager de ses approbations¹ ; 3. la grammaire, à deux aspects, renseignant sur l'étymologie et la stylistique² ; 4. la médecine (*vyādhicikitsāśāstra*), à quatre aspects : diagnostic, étiologie, thérapeutique, moyen préventifs ; 5. sciences techniques.

L'auteur explique l'*adhyātmavidyāśāstra*, sous ses deux aspects.

1. Comment la parole du Bouddha met-elle en lumière la causalité (*hetuphalā*) ?

A. D'abord les causes (*hetu* ; *pratyaya*, voir p. 178).

Dix catégories ou espèces de causes rendent compte de la causalité en tout cas de « causation » (*sarvahetusamgraha*), c'est-à-dire en ce qui concerne le *samphleśa* ou souillure, le *vyavadāna* ou purification, la production de ce qui n'est ni l'un ni l'autre (*avyākṛta*), par exemple, du grain, etc.

Ces dix causes sont :

1. *anuvyavahārahetu*³ : le nom (*nāman*) [donné] aux choses (*sarradharmānām*), la notion (*samjnā*) qui suit ce nom (*°pūrvvikā*) ; la dénomination, toute manière de parler (*abhilāpa*) de ces choses, qui suit cette notion, c'est ce qu'on appelle l'*anuvyavahārahetu* des diverses choses (*chos de dan de dag gi...*). [En d'autres termes, l'essence des choses, les caractères qu'on leur attribue et auxquels correspond tout l'ensemble de nos rapports avec elles, notre activité, l'usage commun, l'expérience (*vyavahāra*), — sont causés par les noms, notions, appellations dont les choses sont l'objet] ;

2. *apekṣāhetu* : par exemple, en considération (*apeksya* = *błtos* *çin*) de la faim et de la soif, en raison (*rgyu las byun ba*) de la faim et de la soif, manger et boire ; de même, main et action de recevoir (*len pai las*), pied et action d'aller et de venir ;

(1) *paratas cetivādavipramokṣānuśamśaparidīpanākāra* ; je ne trouve pas *itivāda* dans nos dictionnaires ; le tibétain ; de *lta ba smra ba* = *evaṇvāda*.

(2) étymologie ? le MS. présente une lacune : *siddhyarasthānaparidīpana* ; les mots qui manquent sont représentés par le tibétain *skad kyi byiñs kyi no bo* [sgrub pa...]. — *byiñs* signifie racine. — stylistique ? *vaksamshāra* = *thsigs legs par sbyor ba* = bon agencement des mots.

(3) Je ne trouve pas *anuvyavahāra* (*rjés su tha sñad hdogs pa*) dans nos dictionnaires. Voir note p. 190.

(4) La feuille 41 manque, et est supplée par le tibétain.

3. *ākṣepahetu* : par exemple la graine en tant qu'elle « projette » ses produits (*svaphala*) jusqu'au dernier¹ ;

4. *parigrahakahetu* : causes auxiliaires pour la production de la pousse, etc. : terre, pluie, etc.

5. *abhinirvṛttihetu* : la graine en tant qu'elle « réalise » son fruit (ou produit)² [immédiat : c'est-à-dire, dans le développement de la plante, le moment qui suit immédiatement la graine] ;

6. *āvāhakahetu* : le fruit ou produit « réalisé » par la graine est la cause qui « transporte », fait aboutir à maturité (*vipākasyāvāhaka*) le fruit ultérieur « projeté » par la graine³ : c'est-à-dire que les divers moments du développement de la plante, pousse, tige, etc. sont des *āvāhakahetus* des moments ultérieurs ;

7. *pratiniyamahetu* : la cause en tant qu'elle produit un effet déterminé : le grain suppose graine de blé, pousse de blé, etc. ;

8. *sahakārihetu* : cause coefficiente, qui est un complexe (*sāmāgrī*) : nom générique de 2, 4, 5, 6 et 7⁴ ;

9. *virodha*^o et *avirodahetu* : cause faisant obstacle et cause ne faisant pas obstacle, contradictoire ou non contradictoire, à la naissance de l'effet : maladie du grain, absence de maladie. La première cause est de diverse nature [dans la manière dont elle fait obstacle] (*asādhārana* = *mi mthun pa*) ; la seconde toujours la même [dans la manière dont elle ne fait pas obstacle]. On distingue six catégories de *virodahetu*, suivant le mode de contradiction, par exemple lumière et obscurité, serpent et *nakula*, méditation du désagréable et passion Toutefois il s'agit ici du *virodha* appelé *skyē ba dan mi mthun pa*, (« ce qui est incompatible avec la naissance », *jātipratikūla*?) : — « Quand il n'y a pas de cause (*pratyaya*) de naissance et qu'il y a une chose (*chos*) en contradiction avec la naissance (*jātivirodha*, *jātiviruddha*), il n'y a point naissance », — et non pas de l'incompatibilité (*virodha*) de coexistence, de voisinage, etc.

(1) sa bon ni rañ gi hbras bu tha mai bar gyi hphen pai rgyu yin no.

(2) sa bon de ñid ni rañ gi hbras bu mñon par hgrub pai rgyu yin no.

(3) sa bon las hgrub pai hbras bu de ni sa bon gyis hphans pai hbras bu phyi mai hdren pai rgyu yin no.

(4) On remarquera que dans les autres exposés de cette « causation » (ci-dessous p. 179, 180) le 3 est rangé parmi les *sahakārin*.

Ces causes [en écartant 1 et 2] se ramènent à deux : la cause génératrice (*janaka*), c'est-à-dire la graine en tant qu'elle projette¹ et qu'elle réalise¹ ; la cause de moyen [ou auxiliaire] (*upāya hetu*, *thabs kyi*...), c'est-à-dire les autres causes.

Il y a quatre *pratyayas* : *hetu*, *samanantara*, *ālambana* et *adhipatipratyaya*.

Le *hetupratyaya* est la cause (*hetu*) génératrice (*skyes pai rgyu gan yin pa*) ;

· L'*adhipatipratyaya* est la cause auxiliaire (*upāya*) ;

Le *samanantarapratyaya* et l'*ālambanapratyaya* sont [*pratyayas*] de la pensée et des succédanés de la pensée (*cittam*, *caittā dharmāḥ*). En effet la pensée et ses succédanés, non nés auparavant, étant « pris » (*parigrah*), [comme la graine l'est par la terre, la pluie, etc.]) par « ce qui ouvre occasion » (*skabs hbyed* [c'est-à-dire le *samanantara*, la pensée immédiatement précédente]), étant pris par l'*ālambana* [l'objet de la pensée, bleu, etc.], existent (*vartante*). Par conséquent ces deux *pratyayas* rentrent dans le *parigrahaka-hetu*.

On demande comment, par ces dix causes, sont produits 1. toutes les choses mondaines, 2. le *samklesa*, 3. le *vyavadāna*.

i Le nom (*nāman*) des fruits de la terre (*sasya*) dont le monde vit, la notion de ces fruits (*samjñā*), les diverses manières d'en parler (*thsig tu brjod pa rnam pa sñā thsogs*) : par exemple, blé, riz, etc. ; — sont l'*anuvyavahāra hetu* de ces fruits, *anuvyavahāra* consistant dans les ordres : « apporte ! prends ! dépose ! ».

En considération de la faim, la soif, la faiblesse corporelle ; en considération de la dégustation des aliments, le désir, la recherche, la manducation des fruits de la terre : c'est leur *apeksāhetu*.

42 a

[L'exposé des huit autres causes des fruits de la terre a été utilisé dans la définition générale qui précède, p. 176].

ii Si on applique cette théorie des dix catégories de causes au *pratyayasamutpāda* considéré dans sa progression (*anuloma*), c'est-à-dire au *samklesa*¹, à la souillure, on voit que celle-ci a pour

(1) Voir la note, p.

1. *anuvyavahārahetu*, l'emploi (*vyavahāra*) de noms, notions, appellations (*vāk*) tels que *avidyā*¹, *samskāras*, etc. [Car ces données, en tant qu'elles sont ce qu'elles sont, n'existent que parce qu'on les nomme, qu'on les pense] ;

2. *apekṣāhetu*, la non-considération du caractère nocif des *samskāras*, etc. du processus *avidyā*, etc. ;

3. *ākṣepahetu*, les semences actuelles d'*avidyā*, etc., qui projettent la naissance, etc. dans une autre existence ;

4. *parigrahakahetu*, la fréquentation des mauvais, la non-audition de la bonne loi, le jugement erroné ou superficiel (*ayoniśo manasikāra*), la propulsion de l'habitude acquise (*pūrvābhyaśāvedha*) qui embrassent (*parigraha*) [les semences] d'*avidyā*, etc., pour les faire naître ;

5. *abhinirvṛttihetu*, diverses semences [d'*avidyā*, etc.] produisant *avidyā*, etc.

6. *āvāhakahetu*, la série des membres, d'*avidyā* à *bhava*, qui, par une succession de transport (*vāhanapāramparayena*) « amènent » la naissance, la vieillesse et la mort, « projetées » comme on a vu à 3 ;

7. *pratiniyamahetu*, la série des membres d'*avidyā* à *bhava* ; car ils déterminent le *samklesa* en produisant une naissance infernale, animale, etc. ;

8. *sahakārihetu*, les causes 2-7 ;

42 b

9. *virodhahetu*, l'heureuse possession d'un *gotra* (*gotrasampad*, c'est-à-dire être qualifié pour entrer dans un des chemins de *nirvāna* ; voir Chap. vi, § 2), l'apparition d'un Bouddha, l'enseignement de la Bonne loi, la fréquentation des saints (*satyuruṣa*), l'audition de la Bonne loi, le jugement correct, la conformité à la loi (*dharmaṇudharmapratipatti*) : toutes les qualités et données « du parti de la Bodhi », (*bodhipaksya*).

10. *avirodhahetu*, l'absence de ces heureuses circonstances.

iii On a, de même, pour la purification (*vyavadāna*),

1. *anuvyavahārahetu* : l'emploi des noms, notions, appellations

(1) L'*avidyā* est à la *vidyā* ce que l'ennemi (*amitra*) est à l'ami (*mitra*), donc un faux savoir. Voir Hastings' Encyclopedie, s. voc. Dependent origination.

relativement à toutes les données favorables au *vyavadāna* (^o*pakṣyesu*) et à la destruction, c'est-à-dire au *nirvāṇa* (*nirodhe ca nirvāṇe*) ;

2. *apeksāhetu* : la considération du malheur inhérent aux *samskāras* (*samskārādinavāpeksā*), embrasser le *vyavadāna* (^o*parigraha*), le réaliser (*parinispatti*) [en raison de cette considération], c'est l'*apeksāhetu* du *vyavadāna*, c'est-à-dire de l'expérience (*vyavahāra*) : « de la destruction de l'*avidyā* procède la destruction des *samskāras*, etc. » [en d'autres termes, de l'arrêt du *pratityasamutpāda*, du *pratityasamutpāda pratilomika*] ;

3. *ākṣepahetu* : la possession d'un *gotra* est, pour celui qui en est muni, la cause du *nirvāṇa* avec restes, sans restes ;

4. *parigrahakahetu* : le contraire des quatre causes du processus du *samklesa* (« la maturité des sens (*indriya*) précédemment obtenue », s'opposant au *pūrvābhyaśāvedha*) ;

5. *abhinirvyttihetu* : les semences des qualités (*dharma*) pures (*anāśrava*), favorables à la Bodhi, semences comprises (*saṃgrhīta*) dans le *gotra*, [c'est-à-dire constituant le *gotra*], réalisent ces qualités ;

6. *āvāhakahetu* : ces mêmes qualités, réalisées par leurs semences, « amènent » par stades successifs (*kramena*) le *nirvāṇadhātu* (avec et sans restes) ;

7. *pratiniyamahetu* : le *gotra* des Śrāvakas pour le *nirvāṇa* par le véhicule des Śrāvakas.... Le *vyavadāna* se trouve ainsi déterminé ;

8. *sahakārihetu* : *apeksāhetu* en tant que favorable (^o*pakṣya*) au *vyavadāna* et les autres *hetus* (2-7) ;

9. *virodhahetu* : le contraire des causes de *virodha* du *samklesa* ;

10. *avirodhahetu* : le contraire du précédent.

B. *Phala*, fruit ou effet.¹

On distingue cinq catégories, 1. fruit de rétribution (*vipākaphala*), 2. fruit d'écoulement (*nisyanda^o*), 3. fruit de dissociation (*visamyoga^o*), 4. fruit de l'activité humaine (*puruṣakāra^o*)², 5. fruit du régent (*adhikāti^o*)².

(1) Mahāvyutpatti, § 116.

(2) Le tibétain traduit *rgyu mthun pai hbras bu* : effet conforme ou semblable à la cause. — Voir Abhidharmakośav. : *tathā hi taddhetusa-*

1. Les actes, etc. (*dharma*) mauvais mûrissent en mauvaise destinée, les bons non purs (*kuśalasāsrava*) en bonne destinée. [L'acte mûrit en jouissance (*bhoga*) ; il y a conformité, mais non ressemblance entre la cause et l'effet : donc *vipāka*, digestion].

2. L'exercice (*abhyāsa*), l'habitude du mal, produit complaisance (*arāmatā*) dans le mal, abondance (*bahulatā*) de mal : de même pour le bien. Cette conformité par ressemblance (*sādr̄syena... anuvartanatā*) de l'effet postérieur et de l'acte antérieur, c'est le fruit d'écoulement.

3. Le chemin à huit branches produit la destruction des passions (*kleśa*), ce qui est le fruit de dissociation. — Le terme *visamyoga* ne s'emploie pas de la destruction des passions obtenue par le « chemin mondain » (*laukika mārga*) parce qu'elle n'est pas définitive.

4. Les fruits, grain, richesse (*lābha*), qu'on obtient ici-bas par l'agriculture, le commerce, le service du roi : écriture, calcul, (*gāyana*), *nyasana* (dessin ? dépôt ?), *saṅkhya*, *mudrā* (voir *Divyāvadāna*, p. 3. 18, etc.) (*yadi vā rājapauruṣyena lipi — mudrayā*). L'auteur écarte l'activité technique (*śilpakarmasthānam anisritena puruṣakāreṇa...*).

5. La connaissance visuelle est un *adhipatiphala* : son régent

dr̄śotpatter niṣyandaphalam, tadbalenotpatteḥ puruṣakāraphalam, avighnabhāvāvasthānenotpatteḥ cādhīpatiphalam. — ...utpattimato hi sadṛśo dharma utpattimān niṣyandaphalam. — Bodhicaryāvatāra, VI, 14 (p. 176, note, où on effacera la référence à *rgyu-ba*) ; Mahāvastu, ii, p. 546 ; Çiksās, 181. 10 ; Madhyamakāvatāra, 51. 6 (trad. Muséon, 1907, p. 297) Childers et JPTS, 1889, p. 205 (Jāt. i, 409, iii, 429, iv, 16 ; Jāt. i, 425, (comp. Abhidharmakośa : *niṣyandābhāvād iti mūtrapurīṣābhāvāt*), Sum. p. 202 *sarīranissanda*). — Dans Abhidhammasamgaha viii, 3 (trad. Aung et Rhys Davids) : *sokādivacanam ... nissandaphalanidassanam* = meant to show the incidental consequences of birth. — Daśabhbūmaka, vi (voir Madh. avatāra, 187. 6) *karmaniṣyando jātiḥ* : las kyi rgyu mthun pa ni skye ba). — Le terme *niṣyanda* garde sa valeur étymologique ; s'emploie dans le sens de cause sans plus ; acquiert, dans l'Abhidharma sanscrit la valeur de « effet semblable à la cause » (*niṣyando hetusadṛśa iti*).

(3) Abhidharmakośa : *yasya hi balena ya utpadyate prāpyate vā [dharmaḥ], sa tasya puruṣakāraphalam.*

est l'œil ; de même pour les vingt-deux sens qui exercent chacun leur maîtrise (*ādhipatya*) sur leur effet spécial¹.

43 b 2. Comment la parole du Bouddha met-elle en lumière la doctrine exacte de la rétribution ? — « On ne profite pas de ce qu'on n'a pas fait ; ce qu'on a fait ne périt pas ». Instruit de la sorte, le Bodhisattva purifie et accroît son savoir, sa force, son *gotra*.

B.

Comment étudie le Bodhisattva ?

Avec ‘zèle et vénération (*gaurava*)’ pour la “bonne parole”, il traverserait un plancher (*bhūmi*) de fer rouge pour entendre un seul *subhāṣita* ; il l'écoute sans fatigue, sans satiété, avec foi, avec amour, avec une âme attendrie, “humide”, (*ārdrasaṃtāna*), avec une vue droite (*rjukadrsti*).

Il va (*upasamkrāmati*) à celui qui enseigne la loi (*dharmabhāṇaka*), par amour pour les vertus et la loi, non pour critiquer, par vénération, non avec orgueil et obstination.... Doué d'*upasamkrāmāna*, il écoute avec un cœur pur (*asamkliṣṭa*) et sans distraction.

44 a Avec un cœur pur, c'est-à-dire 1. sans *stambha* (obstination), 2. sans *avamanyanā* (mépris), 3. sans *laya* (découragement) :

1. écouter au moment voulu, avec respect, avec docilité (*śuśrūṣamāna*), sans murmurer (*na tu sūyan* ?), sans (*na tu vidhīyamāna*), sans chercher des objections ;

2. vénération (*gaurava*) pour la loi et celui qui l'enseigne ; ne pas les râver (*dharma aparibhāvan*) ;

3. ne pas se râver soi-même.

Sans distraction (*avikṣipta*), c'est-à-dire en pensant à s'instruire (*ājñācitta* ??), avec la pensée concentrée (*ekāgra*), l'ouïe appliquée (*avahitāśrotra*), l'esprit humblement disposé (?) ou tendu (*samāvara-jitamānasa*), faisant attention de toute son âme (*sarvacetasā saman-vāhṛtya* (voir MVyut. 245, 853-854).

C.²

Le Bodhisattva étudie 1. la parole du Bouddha, pour réaliser

(1) Voir Sarvadarśana (B. Ind.), p. 20. 2; Saṅkara ad ii, 2, 2 etc. (Muséon, 1901, p. 193-4).

(2) Comparer Sūtrālambhā, XI, 60.

la conformité au *dharma* (*dharmañudharmapratipatti*), et la manifester aux autres ;

2. la logique, pour connaître le ‘ mal-dit ’ et ‘ mal-exprime ’ (*durbhāṣitadurlapitata*) de “ cette discipline ” (*tasyaiva śāstrasya* : la théologie bouddhique), pour critiquer les systèmes adverses, pour convertir à “ cette religion ” (*asmin śāsane*, notre religion bouddhique), pour confirmer les convertis (*prasannānām bhūyobhāvāya*) ;

3. la grammaire, pour s’attirer la confiance de ceux qui tiennent au langage savant (ou sanscrit) (*samskṛtalapitādhimukta*), et aussi pour s’entendre dans les diverses étymologies d’un même mot significatif, grâce à l’examen des mots et des syllabes bien prononcés (ou expliqués)(?) (*suniruktapadavyañjananirūpanatayā ekasya carthasya nānāprakā[r]a]niruktyanuvyavahārānupravesārtham*) ;

4. la médecine, pour soulager, guérir les malades, et s’attirer la sympathie (*anugrahārtham*) du peuple (*mahājanakāya*) ;

5. les arts techniques, pour procurer facilement, au bénéfice des créatures, les diverses choses utiles (*bhoga*) ; pour obtenir l’estime (*bahumāna*) des créatures ; pour obtenir la sympathie en communiquant son savoir.

En général, le Bodhisattva étudie ces cinq objets de connaissance (*vidyāsthāna*) pour compléter le grand “ équipement ” de savoir de la suprême Bodhi, car cet entraînement universel (*sarvatrāiva...śikṣamāṇa*) est une condition du savoir sans obstacle d’omniscient.

§ iii Enseignement (*desana*)¹.

1. Objet de l’enseignement : le Bodhisattva enseigne ce qu’il étudie.

2. Méthode : il enseigne de deux manières, ses discours ou sermons (*kathā*) étant “ convenables ” (*anuloma*) et “ purs ” (*pariśuddha*)².

3. But : le même que le but de l’étude.

44 b

A. Quinze caractères du discours “ convenable ” :

(1) Comparer Sūtrālambhāra, chap. xii.

(2) Comp. M. Vyut, 63. ; Sumāngalavil. i, p. 177.

1. n'enseigner qu'à un auditeur dont la tenue est respectueuse.... (préceptes du Prātimokṣa, MVyut. 23, 768 et autres Sekhiyas) [kālena satkrtya du sommaire, fol. 45 a] ;

2. enseigner à tout le monde ;

3. enseigner tout, "sans être jaloux du dharma, sans fermer le poing comme font les maîtres" ; (*dharma-mātsaryam akurvan nācāryam uṣṭim¹ dharmeṣu karoti*) ; [2 et 3 manquent dans le sommaire] ;

4. instruire (*uddisati*) en suivant l'ordre des mots et syllabes [*anupūrvam* du sommaire] ;

5. diviser en mots et en syllabes [*anusamdhī*] ;

6. instruire sur des choses (*dharma* et *artha*) utiles (*arthopasamhita*) et non nocives [*anusahitam*] ;

7-9. Il met en langage figuré le discours qui doit être mis en langage figuré ; de même, il est impressionnant, enflammant, joyeux (?) (*samdarśayitavyām* [*kathām*] *saṃdarśayati*, ... *saṃādāpayati* *saṃuttejayati* *saṃpraharṣayati*)² ;

10-11. Son discours est toujours muni des arguments (*pramāṇa*) d'évidence, de raisonnement, d'écriture ; la clarté (*avyākula*) du discours et son caractère favorable à l'acquisition d'une bonne destinée (*sugatigamananānukūla*) ne le dispensent pas des *pramāṇas*³ ;

12. Son discours est facile, non ardu ;

13. fondé sur les quatre vérités [*ānudhārmikī*] ;

14. en rapport avec l'assemblée devant laquelle il est tenu [*yathāparṣat*] ;

B. Le discours du Bodhisattva est pur, car il enseigne

(1) Voir Wogihara, Asaṅga's Bodhisattvabhūmi (Leipzig, 1908) p. 19, qui signale Dīgha, ii, p. 100 etc. — M. Vyut, 245.₁₂₈; Rockhill, Life, p. 131 (slob dpon gyi dpe mkhyud) reproduit la version de Schmidt : geitzig in Mittheilung od. Ausleihen von Büchern.

(2) Le sommaire porte *harṣayatā rocyatā toṣayatā* ... *tsāhayatā* *anavasādayatā*, précédés de *anusahitam*, suivis de *yuktā* (*kathā*).

(3) Je suis l'interprétation de Bendall (*nāpramāṇayuktām* *avyāku-lāmapī*) ; mais on peut lire, avec le sommaire,

10 discours muni de preuves, et non démunis de preuves [= *yuktā kathā*]

11 favorable aux bonnes destinées [*sahitā*] .

12 clair (*avyākula*) [= *avyavakīrṇā*]

13 facile (*supravesā*).

1. avec affection pour ceux qui l'offensent (*maitracittatā*) ;
2. avec le désir du salut pour les méchants (*hitacittatā*) ;
3. avec pitié pour les malheureux, les égarés (*pramatta*), les accablés (*dīna*) ;
4. sans esprit d'orgueil et de mépris ;
5. sans convoitise (*nirāmisa citta*).

45 a

Récapitulation des vingt caractères du bon sermon.

§ iv Activité conforme à la religion (*dharmaṇudharmapratipatti*).

“ L'activité conforme à la religion ” est quintuple : 1. conformité (*anuvartanā*) corporelle, vocale et mentale, aux *dharma*s tels qu'ils ont été étudiés et pris ; 2. la *cintanā* correcte ; 3. la *bhavanā* correcte ; 4-5. éviter les actes corporels, etc., qui sont défendus par Bhagavat, et l'inverse. Voilà ce qu'on entend par *dharmaṇudharmapratipatti*.

- A. L'auteur n'explique ni le premier point ni les deux derniers.
- B. La réflexion correcte (*samyak cintanā*) comporte huit caractéristiques.

Le Bodhisattva solitaire, à l'écart, désirant réfléchir (*cintayitum*), peser (*tulayitum*), examiner (*upaparikṣitum*), les textes (*dharma*) qu'il a appris (*śruta*) ,

1. laisse de côté les points (*sthāna*) qui, d'abord (*āditas*), sont [pour lui] incompréhensibles (*acintya*), — et de la sorte il évite la confusion (*saṃmoha*), la distraction (*citta vikṣepa*) ;

2. il médite sans interruption (*pratata*) avec persévérance et dévotion (*sātatyasatkrtyaprayukta*), — ce qui fait qu'il distingue (*vijānāti*) ce qu'il ne distinguait pas d'abord — et qu'il garde sans défaillance le sens [du texte] une fois acquis ;

3. certains textes ou points de doctrine (*dharma*s), il les examine et les pénètre rationnellement (*yuktyā*), — ce qui fait qu'il est autonome (*aparapratyaya*) à l'égard de ces *dharma*s ainsi fouillés (*parikṣita*) ;

4. d'autres textes, il y adhère simplement (*adhimucyate*), disant : “ ces *dharma*s sont à la portée des Tathāgatas, ne sont pas à la portée de notre intelligence (*buddhi*) ” ;

5. il s'attache¹ au sens exact (*anavadya artha*), et non pas à la lettre ; — ce qui lui permet de pénétrer tous les discours intentionnels des Bouddhas (*samdhāyavacana*) ;

45 b 6. il connaît les *kālāpadesas* et les *mahāpadesas*², — c'est pourquoi rien ne peut le faire choir de la réalité (*tattvārtha*, voir Chap. iv) ;

7. il entre en réflexion (*cintām pravisiati*) par *ādipraveśa* (°ena), c'est-à-dire, d'après la glose : « d'abord (*āditas*) entrant (*anupravīcam*) en réflexion, il obtient une patience (*kṣānti*) qu'il ne possérait pas auparavant » ;

8. une fois entré, par des actes répétés d'attention, il conduit [cette patience ?] à solidité (*sāratā*) ;

C. La *bhāvanā* est quadruple : 1. *śamatha*, 2. *vipaśyanā*, 3. exercice (*abhyūsa*) des deux, 4. pleine satisfaction (*abhirati*) dans les deux.

1. *śamatha*, quiétude. Quand le Bodhisattva est bien en possession (*susamāttatva*) de l'octuple réflexion, il prend comme objet (*ālambana*, fulcrum) pour y lier (*upanibadhyā*) sa pensée, le *vastumāttra*, l'*arthamāttra* indicible (voir chap. iv), et vise (*adhimucya-māna*) tous les objets (*ālambana*) par un jugement (*saṃjñāmasikā-renā*) exempt de toute « donnée intellectuelle ou verbale » (*prapañca*) et de tout trouble (*cittapariplava*)³. [Voilà pour l'extérieur.] Alors, pour l'intérieur (*adhyātmam*), il établit et affermit (*sthā-payati*, *avasthāpayati*) sa pensée sur les *nimittas* (signes précurseurs) de l'état de *saṃādhi* ; et le reste, jusque : il unifie, il concentre (*ekotikaroti*⁴, *saṃādhatte*) sa pensée. Voilà ce qu'on appelle *śamatha*.

2. *vipaśyanā*, clairvoyance. Par ce même *manaskāra* nourri

(1) *pratisarana* ; sur les quatre *pratisaranas*, voir chap. xvii.

(2) Nous retrouverons ces deux catégories d'*apadeśa* au chap. XVII. — Voir pour *mahāpadeśa*, Dīgha ii, p. 124 et Nettipakarana, p. 21. — ..vācam kālena sāpadesam, Sumanagalavil. i, p. 69 suiv., tib. rmed dañ bcas pa, dans Madhyamakāvatāra, trad. Muséon, 1907, p. 284, n. 8. — M. Vyut. 245, 1211 (*kāpadeśa*), 1212 (*yāpadeśa*).

(3) C'est-à-dire : il n'a, pour aucun objet où la pensée peut s'arrêter, ni jugement, ni notion. — Sur *saṃjñā*, notion, voir le « Compendium » de Aung et Rhys Davids, p. 1^o. et Dharmasangraha, p. 1.

(4) M. Lévi a une note : *Pratīkṣādā* a u. 181; *śānti*, k⁷, XIV, 14.

(*paribhāvita*) de quiétude, il y a attention aux *nimittas* des *dharma*s qui ont déjà été objet de réflexion, examen (*vicaya*), *pravicyaya*, *dharma pravicyaya* ... et le reste jusque ... instruction (*pāṇḍitya*), science (*prajñātācāra*). C'est ce qu'on appelle *vipasyanā*.

3. s'appliquer avec persévérance et dévotion à la quiétude et à la clairvoyance.

4. état de la pensée qui reste fixée dans ces *nimittas* de la quiétude et de la clairvoyance, s'y déroule (*vāhita*) sans effort et par sa propension naturelle (*svarāyena*), y demeure, s'y attache, ne s'en écarte pas.

L'exercice produit le plaisir, le plaisir produit la pureté 1. de la quiétude, qui aboutit à la « béatitude corporelle » (*kāyaprāśrabdhī*) de plus en plus grande ; 2. de la clairvoyance, qui aboutit à la « vision de savoir » (*jñānadarśana*) ¹ de plus en plus grande. C'est le double emploi de la *bhāvanā* d'écartier toute « mauvaise disposition » (*dauṣṭhulya*) des organes ou du corps en général (*āśrayagata*), et de purifier la « vision de savoir » portant sur tout objet de connaissance.

46 a

§ v Direction intellectuelle (*avavāda*) ².

La direction spirituelle, (intellectuelle et morale), qu'un Bodhisattva exerce sur les créatures en général, qu'un Bodhisattva ou un Tathāgata exerce sur un Bodhisattva, comporte d'abord l'*avavāda*, instruction ou conseil. — Huit points à signaler :

1-4. Le Bodhisattva commence par examiner et connaître la pensée, les « organes » (*indriya*), la disposition (*āśaya*), les inclinations (*anuśaya*) de la personne qu'il veut conseiller.

5. Il la fait ensuite entrer (*avatārayati*) dans les diverses (vertus, etc.) d'entrée facile, et cela par les méthodes convenables dans chaque cas, soit par la méditation de l'horrible (*asubha*), soit par la bienveillance (*mutrī*), soit par la doctrine de la « causation », soit par la distinction des *dhātus* (*dhātuprabheda*) ; — comparer le

(1) Voir M. Vyut. 9, 16-18; 81, 10; Aung et Rhys Davids, Compendium, p. 67.

(2) Pour ce paragraphe et le suivant, comparer Sūtrālamkāra, chap. XIV.

nānādhātujñānabala), soit par l'*āpānasmyrti* (réglementation du souffle...).

6. Puis il lui enseigne le « chemin du milieu (*madhyamā pratipad*) en tant qu'opposée à l'hérésie de la continuité (*sāsvata*) [identité de la créature d'existence en existence] ;

7. puis en tant qu'opposée à l'hérésie de l'interruption (*ucceda*).

8. Il la débarrasse de l'*abhimāna* : l'illusion qu'on a fait quand on n'a pas fait, obtenu [un fruit], réalisé (*sāksātkar*) [la destruction des passions]...

Ces huit [= quatre] points se ramènent à trois :

1. donner un bon *ālambana* (point de méditation) pour commencer à fixer (*avasthiti*) la pensée non fixée (*asthita*) [ce qui correspond à 5] ;

2. enseigner un bon et approprié chemin (chemin du milieu) pour atteindre le but (*svārtha*) à celui dont la pensée est déjà fixée [correspond à 6-7] ;

46 b 3. empêcher celui qui a commencé sa tâche de s'arrêter en route (? *adhisthitasvakāryasya cāntarādhiṣṭhānaparityāga...*, et ^o*svakāryasyānanatarā*) [correspond à 8].

Par là le Bodhisattva purifie et accroît par degrés le *gotra* de huit forces ¹ : *dhyānavimokṣasamāpattibala*, *indriyaparāparajñāna*^o, *nānādhīmuktijñāna*^o, *nānādhātujñāna*^o, *sarvatragāminipratipajjñāna*^o, *pūrvanivāsānusmṛti*jñāna^o *cūtyupapatti*jñāna^o, *āsravakṣayajñānabala*².

§ vi Direction morale (*anuśāsana*).

Cinq points :

1. interdire la pratique du mal (*sāvadyasamudācara*) ;

2. approuver [recommander, ordonner] la pratique du bien ;

3. réprimander [^o*samcodanā*] ceux qui commettent des fautes [*skhalitasamudācara*^o] quant aux actes (*dharma*) interdits ou approuvés ;

(1) *āstānām balānām gotram kramena viśodhayati...* — On comprend en quoi consiste la purification d'un *gotra* : c'est purifier la personne qui a les prédispositions voulues (*gotra*) pour faire son salut comme Śrāvaka, Pratyeka, Bouddha, de telle sorte qu'elle entre dans le chemin des Śrāvakas... et y progresse.

(2) Voir la liste des *balas*, M. Vyut, § 7. — Madhyamakāvatāra, VI, 211.

4. dans une intention pure (*akalusa*), impartiale (*aviparināta*), affectueuse (*snigdha*), « donner instrument de mémoire » (*smṛti-karanānupradāna*) pour produire l'attrition (*avasādana*) chez celui qui retombe ;

5. encourager celui qui se conduit bien (*samyakpratipanna*) en parlant amicalement de ses réelles qualités.

§ vii « Moyens » du Bodhisattva¹.

Il faut entendre par ‘moyen’ (*upāya*), ce qui est moyen de conversion, plus exactement moyen de gagner d’abord la sympathie des personnes qu’on veut convertir. — Quel est l’acte (de corps, de voix ou de pensée) du Bodhisattva, qu’on appelle *upāyasamgrhīta*, *upāyasahita*, intimement uni à un ‘moyen’ de sympathie ? Les quatre *saṃgrahavastus* sont désignés en un mot : ‘moyen’, suivant cette parole de Bhagavat : « Le Bodhisattva s’appelle Bodhisattva parce qu’il est doué de l’*upāya* qui est compris dans les quatre *saṃgrahavastus* »².

Mais pourquoi ces quatre sont-ils appelés *upāya* ?

Sont, à l’exclusion de tout autre, moyens de conversion (*vinaya*) de séduction (*saṃgraha*) des créatures,

1. le moyen *anugrāhaka* (d’attraction), c’est-à-dire le *saṃgrahavastu* appelé don (*dāna*). Les créatures « attirées » par le don matériel pensent qu’il y a lieu d’écouter et de faire ce que dit le Bodhisattva ;

2. le moyen *grāhaka* (qui fait prendre) : la parole aimable (*priyavāditā*). Quand il a donné, le Bodhisattva, par son amabilité, fait voir et fait accepter (*grāhayati*) ses raisonnements (*yukti*) ;

3. le moyen *avatāraka* (d’introduction) : l’*arthacaryā*³. Ces créatures ainsi prises et enseignées par les raisonnements (*yuktyā grāhitān saṃdarśitān*), il les retire du mal et les introduit dans le bien (*kuśala sthāna*) ;

(1) Comparer Sūrlāmīkāra, chap. XV.

(2) *catuḥsaṃgrahavastusaṃgrhītenopāyena samanvāgato bodhisattvo bodhisattva ity ucyata iti.* — Voir ci-dessous chap. XV. — M. Vyut § 35.

(3) Défini dans Abhidharmaśāvyākhya : *svargāpavargakāraṇam artha lokasya, tasya sampādanam arthacaryā*. — Voir Jātakamālā, XIII, 23 etc.

4. le moyen *anuvartaka* (par conformité) : la *samānārthatā*¹, la conduite conforme aux paroles, pour éviter que les créatures disent : « impur, ... immoral toi-même, comment prêches-tu la pureté... ».

Est *upāyaparigrhita* tout acte du Bodhisattva où se trouvent, réunis ou séparés, ces moyens.

NOTE.

samklesa et *vyavadāna* s'entendent de la pensée (*citta*) qui est la seule réalité. La métaphysique de l'école est ici en cause, voir Wassilieff, pp. 134 (144), 160 (174), 287 (315).

Le *pratityasamutpāda*, « dependent origination », se développe, dit-on, en deux sens différents : *anuloma*, *pratiloma*, progressif et régressif. Sous le premier aspect, il est en effet « origination » (*utpāda*) : « de l'*avidyā*, les *samskaras*... » ; sous le second, il est « cessation » (*nirodha*).

D'après les *Yogacaras*, le processus (*pravrtti*) des éléments ou causes de l'existence (*bhavaṅga*, *avidyā*, etc.), est le *samklesa*, souillure, obscurcissement (*verdunkelung*) de l'*ālayavijñāna* ou « âme ». L'arrêt (*nivṛtti*) des causes-effets successifs de l'existence, est le *vyavadāna*, la purification, la pureté du même *alayavijñāna*.

A mon avis, il ne faut pas se représenter l'*ālayavijñāna* (*verdunkelt seit unvordenklichen Zeit ... is zu ihrer unsprunglichen Reinheit zurückzuführen*) comme existant *per se*, indépendamment de la série (*samtāna*) des états psychiques. Chaque membre de la série diffère en apparence, par son contenu, des membres qui le causent ou en résultent. Mais il leur est identique en réalité, en tant qu'il est pensée : la forme qu'il affecte est adventice (*āgantuka*). L'*ālayavijñāna* ou *ādānavijñāna* (aussi *mūlacitta*, *mūlavijñāna*), c'est donc la pensée toujours semblable à elle-même, substrat de tous les phénomènes, de toutes les formes qu'elle supporte ou paraît supporter.

Quelle est au juste la nature de ses formes, dont on dit qu'elles

(1) Voir chap. V, § ii, 2.

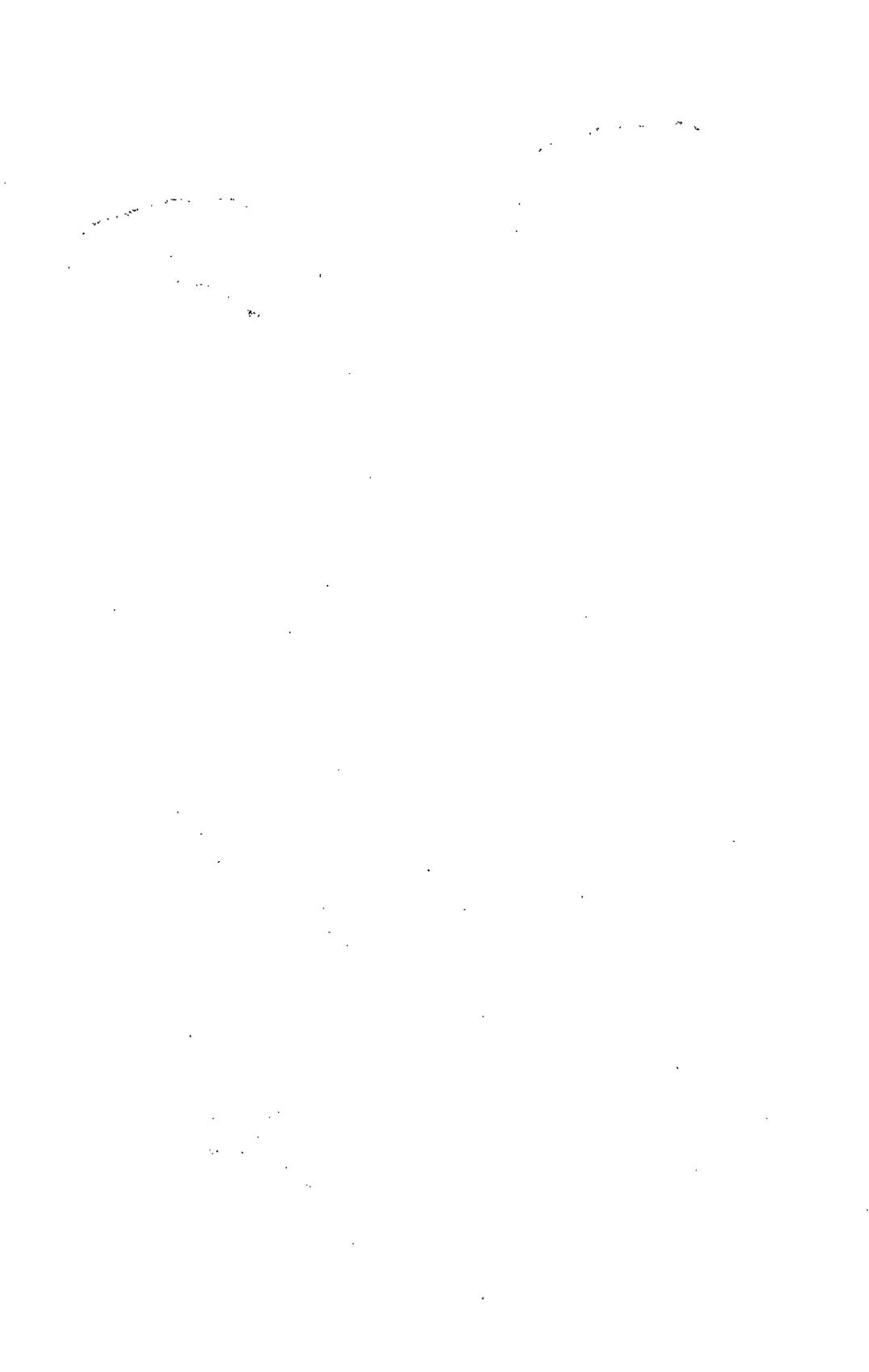
souillent ou obscurcissent la pensée essentielle, radicale (*mūla*), réceptacle (*ādāna*) ?

Par *samklesa* de l'*ālayavijñāna*, on entend le processus des *vikalpas*, des noms, appellations, notions (*jalpa*, etc.) : le *nāmasam-jñāvyavahāra*, « having to do with words, names, ideas », c'est-à-dire penser, identifier les choses, les connaître par leurs caractéristiques supposées, leur donner un nom, en d'autres termes imposer noms et idées à l'indicible réalité. Cette « pratique » (*vyavahāra*) des noms et des idées, qui se poursuit depuis l'origine des temps, s'appelle *anuvyavahārahetu*¹, en tant qu'elle est la cause particulière des *vyavahāras* successifs (des expériences, des manières d'être et de connaître) dont l'enchaînement constitue un cas déterminé de *pratītyasamutpāda* : 1. soit qu'il s'agisse du processus de souillure : on accomplit des actes noirs, on choisit dans le désir, etc., parce qu'on nomme, parce qu'on pense les *dharma*s qui sont « du parti » du *samsāra*, du *samklesa* ; 2. soit qu'il s'agisse de l'arrêt du *pratītyasamutpāda*, lequel suppose l'idée de pureté à atteindre, la notion de *nirvāṇa*, etc. ; 3. soit qu'il s'agisse, non plus de la « causation » interne, mais des innombrables cas de la causation dite externe (*bāhya pratītyasamutpāda*) [en réalité, il n'existe pas de graine, de pousse, de fleur, etc., en dehors de la pensée ; mais le *vyavahāra* qui consiste à penser « graine, terre, pluie », entraîne un *vyavahāra* qui consiste à penser « pousse, etc. » ; et enfin un *vyavahāra* qui nous fait reconnaître dans le fruit du mangue le goût correspondant aux qualités de la graine.]

La logique de Dignāga repose sur les mêmes principes d'idéalisme (voir Stcherbatkoï, Muséon, 1904, p. 131).

(1) « Cause de *vyavahāras* conformes à elle-même ». [On a, en effet, un *bodhipakṣyadharmanāmasamjñāvyavahāra*, cause d'une série de *vyavahāras* aboutissant à la *bodhi*].





१२४१ ॥ अस्ति विद्युते विद्युते विद्युते ॥
१२४२ ॥ अस्ति विद्युते विद्युते विद्युते ॥

FRAGMENT DU KĀTANTRA

PROVENANT DE KOUTCHA

Le feuillet dont nous donnons ici le texte fait partie des mss. trouvés par la mission Pelliot sur le site du temple de Doudour-âqour à Koutcha (Turkestan chinois). Il mesure $28 \times 7 \frac{1}{2}$ cm. et contient sur chaque face 5 lignes en brâhmî. Il est, comme d'ordinaire, percé d'un trou à gauche pour le passage d'un cordon. Le papier a été rongé en maint endroit par les termites, mais les caractères manquants se laissent facilement restituer.

Au bord gauche du verso, entre la deuxième et la troisième ligne, se lit le chiffre 7, qui doit être le numéro du feuillet.

Ce fragment contient les sûtras 1, 2, 4-9 de la grammaire Kātantra, sur le sandhi des voyelles. On sait que cette grammaire a été la plus répandue en Asie centrale : Sieg en a déjà publié quelques fragments provenant de la région de Tourfan (1).

Le Kātantra, tel que nous le connaissons par l'édition

(1) *Bruchstücke einer Sanskrit-Grammatik aus Sängim Agiz, 'Chinesisch-Turkistan,* von Dr. E. SIEG. (Sitzungsber. der k. pr. Ak. 1907, XXV.) — *Neue Bruchstücke der Sanskrit-Grammatik aus Chinesisch-Turkistan.* (Ibid., 1908, VIII.) Les fragments publiés sont au nombre de 4 provenant des localités suivantes : Sängim Agiz (2 mss., l'un des sûtras sans commentaire, l'autre avec commentaire; Murtuq (sans commentaire; texte en cāradâ au revers d'un xylographe chinois; Šorčuq (comm!)).

vations au commentaire de son devancier : il aurait encore allégé celui-ci de détails qu'il considérait comme superflus, ce qui expliquerait qu'on ait donné son nom à l'ensemble du commentaire. Cette double opération est assez bien exprimée par l'expression ambiguë dont il se sert en tête de son ouvrage : « J'exposerai le Commentaire de Çarvavarman sur le Kātantra » (*Kātantrasya pravaksyāmi vyākhyānam cārvavarmikam*). Trilocanadāsa, dans sa *Pañjikā* (Eggeling, p. 466) donne de ce vers une interprétation un peu forcée : « Mais, dira-t-on, si *vyākhyāna* signifie « commentaire », comment peut-il être dit « de Çarvavarman », puisque le commentaire est composé présentement par Durgasimha ? C'est vrai : mais par suite de sa connexion avec les sūtras faits par Çarvavarman, le commentaire lui-même est dit de Çarvavarman, et c'est ainsi qu'on désigne vulgairement par le nom de Kātantra la Vṛtti et le reste, parce que tout cela s'y rattache. » La phrase s'explique beaucoup plus naturellement si Durgasimha complétait une glose de Çarvavarman.

Ce Çarvavarman, auteur réel ou supposé de la Vṛtti primitive, est-il aussi l'auteur des sūtras ? Telle était, on l'a vu, l'opinion de Böhtlingk ; telle est aussi celle de Sieg. Mais il est à remarquer que deux des fragments publiés par ce dernier ne comprennent que les sūtras, sans vṛtti. Il se peut que ce soit là l'état le plus ancien de l'ouvrage. Dans ce cas nous aurions à distinguer trois étapes dans son évolution :

- 1° OEuvre du Sūtrakāra : Sāngim Agīz¹, Murtuq.
 - 2° OEuvre du Vṛttikāra (Çarvavarman?) : Douldour-âqour.
 - 3° OEuvre du Vārttikakāra (Durgasimha) : mss. indiens.
- Quant aux mss. de Šorēuq et Sāngin Agīs², qui semblent issus d'une tradition indépendante, leur origine peut

aisément s'expliquer : le Sūtrapāṭha, accompagné d'une glose sommaire, étant devenu en Asie centrale le manuel classique pour l'enseignement du sanskrit, les ācāryas ont dû l'arranger et le compléter à leur guise, donnant ainsi naissance à de multiples recensions.

Mais, à vrai dire, nos documents sont bien pauvres pour des conclusions aussi précises : il faut se borner à poser les questions que de nouvelles découvertes résoudront peut-être.

Pour faciliter la comparaison, nous donnons en regard l'un de l'autre le texte de l'édition d'Eggeling et celui du ms. de Douldour-āqour.

RECENSION DE DURGASIMHA.

RECENSION DE DOULDOUR-ĀQOUR.

A

rvarne ar || 1, 2, 4 ||

avarne rvarne pare ar bhavati
paraç ca lopam āpadyate |
tavarkārah | sarkāreṇa ||

(1) t(i)
paraç calopam āpadyate [ya]th[ā]
tava ḫnam tavarn̄nam | tava
ṛkārah [ta]varkārah | sā ḫddhiḥ |
sarddhiḥ sā ḫ[kāram] (2) sarkā-
ram ||

ṛnapravasanavatsatarakambala-
daçānām ḫne kvacid aro'pi dīr-
ghatā | ḫnārṇam | prārṇam ity
evamādayah || ḫte ca tr̄tyāsamā-
se | cītena ḫtah | cītārtah || ḫti
dhātor upasargasya | prārchatī ||
nāmadhātor vā | prārsabhlīyati |
prarsabhlīyati ||

lvarne al || 1, 2, 5 ||

avarṇa lvarne pare al bhavati
paraç ca lopam āpadyate | taval-
kārah | salkāreṇa ||

lvarṇe a[1]

avarṇe (sic) eva pūrvvah [!]var-
ṇne [pa](r)e (al bha)vati paraç
ca lopam āpadyate yathā tava
lkārah ta[vaj]lkārah sa(3)lkārah
salkārah ||

upasargasya vā Iti dhātor alo
dīrghah | upālkāriyati | upalkā-
riyati ||

ekāre ai aikāre ca || 1, 2, 6 ||
avarṇa ekāre aikāre ca pare air
bhavati paraç ca lopam āpad-
yate | tavaiṣā | saindri ||

cakārādhikārāt kvacit pūrvo 'pi
lupyate | eve cāniyoge | adyeva |
iheva || niyoge tu | adyaiva gae-
cha | ihaiva tiṣṭha || svasyād ai-
tvam īrerinor api vaktavyam |
svairām | svairī ||

okāre au aukāre ca || 1, 2, 7 ||
avarṇa okāre

aukāre ca pare aur bhavati paraç
ca lopam āpadyate | tavaudan-
nam | saupagavī |

cakārādhikārād upasargāvarṇa-
lopo dhātor edotoḥ | prelayati |
parokhati || inedhatyor na | upaiti
upaidhate || nāmadhātor vā | upe-
kiyati | upaikiyati | prosadhīy-
ati | prausadhīyati || oṣhotvoh
samāse vā | bimboṣṭhah | bim-
bauṣṭhah | sthūlotuh sthūlautuh||
samāśaitikim | he chāttrauṣṭham

ekāre ai alkāre ca

[a]varṇa eva pūrvvah ekāre ai-
kāre ca pare ai bhavati (4) paraç
ca lopam āpadyate [yathā] (tava)
eṣā | tavaiṣā | sā eṣā | saiṣā |
mama e[ṣā] (ma)mai(ṣ)ā | mayā
eṣā mayaiṣā | [tava] airāvanah
tavairā[v]a]nah | ma[yā] air(ā)va-
nah mayairāvanah ||

okāre au aukāre ca |

avarṇa eva [pūrvvah okāre]

B

(1) (aukāre) ca pare au bhavati
[para]ç ca lopam ā[pa]dyate
yathā tava odana[h] tavaudanah
tvayā odanaḥ (2). mama
auṣadham mamausā[dham ma]jyā
auṣadham mayausādham ||

paçya | adyautum paçya | omi
 ca nityam | adyom | som ity
 avocat || akṣasyautvam ūhiny-
 ām | akṣauhiṇī senā || prasyoḍho-
 ḍhyoç ca | prauḍhaḥ | prauḍhiḥ ||
 eṣaiṣyayor aitvam lopasyāpavā-
 dah | praiṣah | praiṣyah | iṣes tu
 preṣah | praiṣyah ||

ivarṇo yam asavarṇena ca
paro lopyah || 1, 2, 8 ||
 ivarṇo yam āpadyate 'savarṇe na
 ca paro lopyah | dadhy atra |
 nady eṣā. |

ivarṇa iti kim | pacati || asavar-
 ḥna iti kim | dadhi ||

vam uvarnnah || 1, 2, 9 ||
 uvarṇo vam āpadyate 'savarṇe
 na ca paro lopyah | madhv
 atra | vadhvāsanam ||

ivarṇo yam a(sa)varṇne
na ca paro lopyah |
 i(varṇnah) (3) pūrvvah asavarṇne
 svare pare yakāram āpadyate
 [na] ca paro lopyah yathā dadhi
 atra dadhy atra | dadhi ā[na] (4)
 ya dadhy ānaya | na(dī) atra
 nady atra | na[dī] a[tah] na[dī]
 atah evam sarvatra ||

vam uvarnnah
 uvarṇnah pūrvva[h] (5) [a]savar-
 ḥne svare pare vakāram āpadyate
 na ca paro lopyah yathā madhv
 (atra) madhv atra madhu ānaya
 madhv ā

L. FINOT.

RĀMĀYĀNA.

ÉTUDES PHILOLOGIQUES (*suite*).

32, 35, t. [Le Rakṣas dit à Rāva- 32, 35, t. Vijayasvāryaputreti.
ṇa :] O fils d'Ārya, sois vainqueur !

g. La glose fait observer que l'expression *Āryaputra*, bien qu'employée ordinairement par les femmes seules à l'adresse de leurs maris, peut être aussi usitée par similitude, comme terme honorifique.

Sarga 33, cloka 17, pravatti est, sans doute, une faute d'impression pour *pravṛtti*: nouvelle. Les fautes de ce genre sont extrêmement rares dans mon texte. Voir cependant 34, 12 : *vacanam* pour *vadanam*. Après le cloka 25 du Sarga 33, Rāma donne en note deux clokas rejetés par Kataka et maintenus par l'édition du sud où ils forment les deux derniers pādas du cloka 26, le cloka 27 tout entier et les deux premiers pādas du cloka 28. Les voici :

t. « Pareil [au bruit] de l'incendie qui dans l'été dévore une forêt, entend le bruit des gongs, le fracas des roues de chariots ; entend les hennissements des chevaux et aussi le son des Tūryas, pendant que, brandissant leurs armes, les Rakṣasas s'avancent à la suite de leurs chefs ».

Sarga 34, la glose, après avoir reproduit le troisième pāda du sixième cloka : « *avagacchādya kartavyam* », ajoute : « *iti pāṅktah pāṭha iti Katakah* ».

g. « *Aryaputra, vijayasva* » iti *prasādyābhivādya ca kṛtāñjalih sann upasthitah ; āryaputraçabdo yady api strībhīr bhartari prayujyate prāyeṇa, tathāpi pūjāmātre sāmānyatalah prayogo 'pi bodhyah.*

t. « *vanam nirdahato gharme ya-thārūpaṁ vibhāvasoh ghanṭānāṁ ḡruṇu nirghoṣam rathānāṁ neminiḥsvanam hayānāṁ hreṣamānā-nāṁ ḡruṇu tūryadhvaniṁ tathā udyatāyudhahastānāṁ Rākṣasendrānuyāyināṁ iti clokadvayam prakṣiptam iti Katakah.* »

J'observe, à ce sujet, la variante de l'édition du sud qui donne ainsi les deux derniers pādas de ce même cloka : « avagacchāmy akartavyam kartavyam te madantare : Je vais t'apprendre ce qu'il te faut omettre ou faire dans mon intérêt ». L'édition de Bombay porte : « avagacchādyā kartavyam kartavyam te madantare : Apprends ce qu'il te convient présentement de faire, [oui] de faire dans mon intérêt ». Le contexte paraît donner raison à la version de Bombay.

34, 16, t. En pénétrant [dans le bosquet d'Açokas, Saramā] vit la fille de Janaka, pareille à Cri privée de son lotus, qui l'attendait.

g. Elle l'attendait : « Quand donc reviendra Saramā ? », se disait-elle, en l'attendant : voilà le sens.

C'est la première fois, si je me souviens bien, que je rencontre cette forme de pronom réfléchi *svām* : en latin : *quae seipsum expectabat*. On s'attendrait plutôt à *tām*.

Même sarga, cloka 20 et 23, on lit : *mantrivṛddha*, composé assez bizarre, me semble-t-il, d'autant plus que le cloka 20 porte : *atisnidhena...* *mantrivṛddhena* : « par un vieux et très dévoué conseiller », deux adjectifs déclinés se rapportant à un substantif qui ne l'est pas. La glose dit : « *atisnidhena vṛddhena ca* ». L'édition sud lit non pas « *atisnidhena* », mais « *aviddhena* », qu'elle glose ainsi : « *Aviddhanāmakena* ». Le sens de la phrase est : « un vieux conseiller du nom d'*Aviddha* ». L'anomalie disparaît.

Sarga 40, cloka 13, le texte porte : *kanduvat*, et la glose lit : *kanduka^o*. Or la première expression signifierait exclusivement : *poële à frire*, d'après Böthlingk, ce qui n'offre ici aucun sens raisonnable, tandis que la seconde, outre cette signification, a celle plus ordinaire de *balle à jouer* : « *krīdāyām talāhatakanduko yathā* », comme s'exprime le commentateur, et c'est bien ce qu'il faut entendre dans ce passage. Il est fort possible toutefois que *kandu*, dont *kanduka* paraît être un diminutif, ait eu aussi ces deux significations. L'édition du sud porte *kantuvat* qui n'est nullement admissible, quel que soit le sens que l'on adopte.

40, 30, t. Ce fils de Savitar, dis- je, ayant accompli cet exploit...

34, 16, t. sā pravistā tatas tatra dadarça Janakātmajām pratikṣa- mānām svām eva bhrasṭapad- mām iva Criyam.

g. svām eva pratikṣamānām ; kadāgamisyati Sarameti tadā- gamam pratikṣamānām ity ar- thah.

40, 30, t. sa iti Savitṛśūnus tatra tat karma kṛtvā.

g. [Vālmīki] résume ce qu'il vient de dire.

g. uktam artham upasamharati : sa iti.

Je relève ce passage à cause de l'expression *iti* et du sens qu'elle a ici : *dis-je*. C'est la première fois que je rencontre cette tournure. L'édition sud semble avoir voulu éviter ce qui, peut-être, lui paraissait une anomalie ; elle écrit : *iti sa*, au lieu de *sa iti*.

41, 50, t. L'air était comme rempli et la terre couverte de Vānaras qui volaient vers Laṅkā, ou qui étaient campés sous [ses murs].

g. L'air était rempli de [Vānaras] qui volaient, et la terre couverte de [Vānaras] qui campaient.

Le glossateur a peur que l'on ne s'y trompe.

Même sarga, çloka 70, la glose, après avoir reproduit le premier pāda : « yudhyasva mā dhṛtīm kṛtvā », ajoute : « iti pāñktah pāṭhah ».

41, 72, t. [Rāma mande à Rāvana :] Je te donne un utile conseil : prépare tes obsèques.

g. La glose explique qu'il s'agit de l'autre monde, d'un monde supérieur à celui-ci. Afin d'y monter au sortir de ce dernier, c'est-à-dire de son corps actuel, que Rāvana prépare ses funérailles : les oblations et le reste.

42, 6, t. Cependant Rāma à la tête de son armée s'élançait avec entrain. Il vit que Laṅkā était gardée de toute part et pleine de Rākṣasas.

g. [Rāma] s'élançait joyeux, certes ; le mot *certes* (*nāma*) est [un pléonasme], un ornement de style. [Il s'élançait] sur les remparts : voilà ce qu'il faut suppléer. L'élan des singes étant moindre que celui de Rāma, [ils s'élançaient] après lui ; ou plus littéralement : le vol des Vānaras étant dépassé par Rāma, ils volaient sous lui, à sa suite.

Voici maintenant la glose de l'édition du sud : « pupluve nāma pūr-

41, 50, t. pratipūrṇam ivākācam sampūrṇeva ca medīnī Laṅkām upanivistiṣṭaiṣ ca sampatadbhiṣ ca Vānaraiḥ.

g. sampatadbhir ākācam pūrṇam niviṣṭair medīnī pūrṇā.

41, 72, t. bravīmi tvāṁ hitam vākyam kriyatām aurdhvadehikam.

g. dehād ūrdhvam prāpta ūrdhvadehah paralokas tatra hitam dānādikam aurdhvadehikam.

42, 6, t. Rāghavaḥ saha sainyena mudito nāma pupluve ; Laṅkām dadarça guptām vai sarvato Rākṣasair vṛtām.

g. muditah pupluve, nāmaçabdo vākyālāñkāre: prākārasamipam iti çesah Rāmādhirūḍhavānara- plavanam Rāme upacaryate.

14

vasthānāt prākārasamuikrṣṭapra leṣam prāptah : Il s'élança certes, il [quitta] son premier campement pour s'approcher des remparts ».

42, 12, t. Les officiers Haris se tenaient là debout, brandissant des cornes de montagne, d'énormes quartiers de roches et déracinant des arbres de toute espèce.

g. De petites cornes de montagne : « il y a *cornes* au front d'un mont, quand le sommet du roc présente des protubérances » , dit le Nighantu.

42, 23, t. La porte orientale fut assiégée par le vaillant Kumuda qu'entouraient dix kotis de Haris, à l'air victorieux.

g. Les termes *d'est* et les autres indiquent les régions d'Icāna, d'Agni de Nirṛti et de Vāyu. Comme on a parlé précédemment du siège par Nila et les autres de la porte orientale et des autres portes ; ainsi, pour renforcer celles-ci, il y avait un poste à chaque angle. — Porte orientale, c'est-à-dire ici la zone intermédiaire entre cette porte (et la voisine).

42, 38, t. A ce moment, de l'armée des Vānaras s'éleva de toute part une clamour qui remplit le Malaya avec ses plateaux, ses vallons et ses ravins.

g. Il fut poussé un cri tel que le Malaya en eût été rempli dans toute son étendue.

La glose paraît supposer que le Malaya est ici comme un terme de comparaison. Le cri des singes était capable de remplir le Malaya. Cette montagne appartenait au Bhārata Varṣa, d'après le Bhāgavata Purāṇa. Le texte suppose que ce mont fut réellement plein de cette

42, 12, t. udyamya giriçringāni mahānti cīkharāṇi ca, tarūṇç cotpāṭya vividhāṁs tiṣṭhanti Hariyūthapāḥ.

g. giriçringāni sūkṣmāṇi : « ḡṛṅgam syāt parvatasyāgre cīkhare khaṇḍaçailake » iti Nighantuḥ.

42, 23, t. pūrvadvāram tu Kumudah koṭibhir daçabhir vṛtah āvṛtya balavāṁs tasthau Haribhir jitakāgbhīḥ.

g. tatprakārah : pūrvadvāram ity ādi pūrvādiçabdā Içānāgninirṛtivāyudikparāḥ Nīlādīnāṁ sākṣatpūrvādīdvāranirodhakatāyāḥ prāguktatvāt; evam ca tad upodbalanārtham esāṁ tattatkone sthitih, pūrvadvāram pūrvadvāropadiçam ity arthah.

42, 38, t. tato Vānarasainyena mukto nādah samantataḥ Ma-

layah pūrito yena sasānuprasthakandarah.

g. yenātidūravartī Malayo 'pi pūritah syāt tādīço nādo muktaḥ ; sānur mahāprasthah prasthah kṣudrah.

clameur. La glose explique ensuite les deux termes de *sānu* et de *prastha*. Le *sānu* est un grand *prastha*, et conséquemment le *prastha* un petit [*sānu*] : voilà, je crois, une *conséquence* dont nul ne contestera la justesse.

42, 45, t. D'autres Rākṣasas, terribles, debout sur les remparts, déchiraient avec des crocs et des harpons, les Vānaras qui étaient à terre.

g. La glose signale ici un demi vers interpolé, d'après Kataka. L'édition sud ne parle pas de cette interpolation. Son texte, d'ailleurs, diffère un peu de l'édition de Bombay, dans tout ce passage.

43, 3, t. Les braves Rākṣasas sortirent, éveillant les échos des dix régions, guerriers aux terribles faits d'armes, impatients de voir Rāvaṇa victorieux.

g. Ils sortirent : par ce [mot] Vālmīki lui-même dissimule la retraite [des singes ?].

C'est la première fois, sauf erreur, que la glose cite le nom de Vālmīki, comme auteur.

43, 7. Prajaṅgha attaqua le toujours indomptable Sampāti, et le Vānara Hanumat Jambumālin.

g. Prajaṅgha, le Rakṣas de ce nom : « Sampāti fut atteint de trois flèches par Prajaṅgha » : voilà (ce qui ressort) du *linga*.

Je n'ai pas osé traduire ce mot que je rencontre pour la première fois comme terme de glose. Comme terme grammatical, il signifie *genre*. L'hémistiche, renfermé entre guillemets, est le premier du vers 20. Il est clair que *linga* exprime cela.

43, 28, t. Vajramuṣṭi, frappé par Mainda d'un coup de poing

42, 45. t. Rākṣasās tv apare bhīmāḥ prākārasthā mahīm gatān Vānarān bhindipālaiç ca çalaiç caiva vyadārayan.

g. atra : « Rākṣasās tv apare » ity ardhām prakṣiptam iti Kata-kah.

43, 3, t. niryayū Rākṣasā vīrā nādayanto diço daça, Rākṣasā bhīmakarmāṇo Rāvaṇasya jay-aishiṇah.

g. niryayur iti : anena Vālmīkināpi pratyavahāro dhvanitah.

43, 7. Prajaṅghena sa Sampātir nityam durdharṣaṇo rāṇe ; jambumālinam ārabdho Hanūmān api Vānarah.

g. Prajaṅghena tadākhyarakṣasā : « Sampātis tu tribhir bāṇaiḥ Prajaṅghena samābhataḥ » iti liṅgāt ; durdharṣaṇo duḥsahāḥ ; ārabdho yuddham ārabdhavān.

43, 28, t. Vajramuṣṭis tu Maindena muṣṭinā nihato rāṇe papāta

dans la lutte, fut renversé sur le sol avec son chariot, ses chevaux, et leur conducteur : tel un pavillon de Suras.

La glose hésite sur le sens du terme *attā* qui, du reste, est diversement interprété, comme on peut s'en convaincre en consultant Böthlingk et ses deux suppléments. Kataka pense qu'il est question d'un objet de lin ou de soie, sans doute un pavillon ; d'autres estiment qu'il s'agit d'un *vimāna*, d'un char ou d'un palais divin. *Adhuc sub judice lis est.* — *Vajramuṣṭi muṣṭinā* : calembourg.

Au lieu de *Surāṭṭa* l'édition sud, cloka 29, lit : *purāṭṭa* qu'elle glose ainsi : *puravalabhiḥ*. Le sens de *valabhi* reste assez vague : belvédère ? plate-forme ? créneau ?

44, 18, t. Ils se ruaient avec des hurlements de fureur ; on eût dit le mugissement des eaux, lors de la destruction finale des êtres.

g. Lors du bouleversement, à l'époque de la destruction finale. Le substantif *udvarta* semble ignoré de Böthlingk. L'expression habituelle est *udvartana*.

Au lieu de : « *utvarta iva sattvānām samudrāṇām abhūt svanah* », l'édition sud porte : ... *saptānām*... ce qui est, pour le moins, aussi satisfaisant.

44, 28, t. Indrajit très fatigué se rendit invisible.

g. Très fatigué, éprouvant une grande lassitude, Indrajit alors se rendit invisible : voilà la suite de l'idée.

Le composé *mahāyastah* est remplacé dans l'édition du sud, cloka 29, par, *mahākayaḥ* qui vaut, sans doute, mieux comme composé, mais qui forme une expression banale.

Au sarga suivant, cloka 6, se lit le composé *kṣatavikṣatāḥ* qui semble formé de deux participes passés. L'édition du sud porte *kṣatavigrāhāḥ*, qui ont les corps meurtris, blessés. L'expression est mieux venue.

46, 34, t. Puis, ayant pris de l'eau et murmuré de sages paroles,

sarathah sācvaḥ Surāṭṭa iva bhūtale.

g. *attāḥ kṣaumam iti Katakah ; vimānam ity anye.*

44, 18, t. *tesām āpatatām ḡabdāḥ kruddhānām api garjatām udvarta iva sattvānām samudrāṇām abhūt svanah.*

g. *udvarte pralayakālē.*

udvarta semble ignoré de Böthlingk. L'expression habituelle est *udvartana*.

44, 28, t. *Indrajit... mahāyastas tatraivāntaradhiyata.*

g. ... *mahāyasto mahākhedam prāpta Indrajit tu tatraivāntaradhiyatety anvayah.*

46, 34, t. *tataḥ salilam ādāya vidyayā pariapya ca Sugrīva-*

le vertueux Vibhīṣaṇa essuya les yeux de Sugrīva.

g. Le sens général de la glose est que Vibhīṣaṇa savait la puissance d'illusion propre aux Rākṣasas, ses congénères. Il lava le visage de Vibhīṣaṇa et l'essuya, en lui adressant des paroles d'encouragement. Ce cloka n'est que le doublet du précédent, aussi manque-t-il dans beaucoup de manuscrits. L'édition du sud l'a gardé; c'est le cloka 36.

48, 3, t. Ceux qui me disaient la compagne d'un Yajvan et l'épouse d'un Satrin, maintenant que Rāma est tué, aucun de ces savants n'a dit vrai !

g. Après avoir rappelé que ce texte appartient au mêtre pañkti, d'après Kataka, la glose donne la définition des mots *yajvan* et *satrin*. Le premier s'entend de celui qui offre des Agyamedhas et autres sacrifices, tandis que le second s'applique au sacrifiant qui consacre de nombreux jours et emploie un nombreux personnel à ces cérémonies.

48, 7, t. Pour les marques funestes qui prédestinent au veuvage les femmes infortunées, je ne les aperçois pas, en m'examinant bien, moi dont [pourtant] les signes

g. La glose se borne à traduire en d'autres termes ce vers que, dit-elle, beaucoup rejettent. L'édition sud écrit « lakṣaṇaiḥ » au lieu de « alakṣaṇaiḥ » en prenant ce mot dans le sens de

netre dharmātmā pramamārja Vibhīṣaṇah.

g. tataḥ sāmānyataḥ pramārja-nānāntaram, vidyayā tiraskarāṇīvidyā tiraskārakavidyayā pari-japya : « parivikṣya » iti pāṭhe 'py ayam evārthaḥ Rākṣasamāyāparijñānena dhairyasampādanam caitatpramārjana-sya phalam ; vastutah : « tataḥ salilam », iti cloko bahupusta-keṣu nāstīti, prāyenā prakṣipto 'yam ; tenendrajitam dadarçeti tatkāryaprakācakottaravākyā-bhāvāt.

48, 3, t. Yajvano mahiṣīm ye mām ūcuḥ patnīm ca satriṇah te 'dyā sarve hate Rāme jñānino 'nṛta-vādinah.

g. ayam eva pāñktih pāṭha iti Katakah. Yajvano 'gyamedhā-diyāgakartuh ; satriṇoh bahudināśdhyabahukartṛkayāgakar-tuh.

48, 7, t. vaidhavyam yānti yair nāryo 'lakṣaṇairbhāgyadurlabhbhāḥ nātmanas tāni paçyāmi paçyantī hatalakṣaṇā. 48, 7, t. vaidhavyam yānti yair alakṣaṇair bhāgyadurlabhbhā durlabhabhāgyā vaidhavyam yānti tāny ātmano na paçyāmi ; sulakṣaṇāni paçyanty api hatalakṣaṇā niṣphalalakṣaṇā jātāsmīti çesah. Idam padayam

“ marques », en général, et elle interprète “ paçyantī ” par “ vimṛçantī ”, synonyme.

- 48, 30, t. ... Voici l'observation que j'ai faite et que je te signale.
g. Trijaṭā, d'après l'aspect de Rāma, de Lakṣmana et des guerriers qui les entourent, conjecture que les deux héros sont encore en vie.
Pour l'expression “ darçanam drṣtvā ” au lieu de “ dr̄çyate ” la glose renvoie à la règle de Pāṇini III, 3, 113, dont elle emprunte l'exemple.
- 50, 28, t. Blessés, sans connaissance, et [déjà] sans vie, Br̄haspati, à l'aide de charmes, de simples, accompagnés de mantras, les guérit.
g. La glose observe que Br̄haspati guérit les Devas, mis à mal par les Dānavas, à l'aide de charmes, sous forme de méditations sur Garuḍa, etc., producteurs de la vie éternelle.
A la fin du sarga, la glose note qu'Agniveçya, glossateur, dont le nom, sauf erreur, se rencontre pour la première fois, indique ici, entre Vānaras et Rāksasas, une suspension d'armes de deux jours.
Au sarga 51, cloka 16, la glose se sert, pour exprimer “ la défaite ” du terme “ apajaya ” que Böthlingk ignore.
- 54, 7, t. Entre bataillons de [Vānaras] et de Rāksasas un beau combat eut lieu.
g. La glose explique que par le mot *tat* on doit entendre les Vānaras. On sait que *ca* pareillement remplace parfois, non seulement un substantif, mais un membre de phrase.
- 55, 11, t. Le temps, fort beau [jusque-là], devint affreux avec une âpre bise.
- 48, 30, t. ... tādr̄çam darçanam drṣtvā mayā codīritam tava.
g. tādr̄çam darçanam jīvanasūcakam anayoh sainikānām cākāram drṣtvā mayā tavānayor jīvanam udīritam niveditam dr̄çyata iti darçanah : karmani lyuṭ : “ rājabhojanāḥ cālayah ”, itivat.
- 50, 28, t. tān ārtān naṣṭasamjnām̄ ca gaṭasūm̄ ca Br̄haspatih vidyābhīr mantrayuktābhīr oṣadhiḥbiç cikitsati.
g. ārtatvādīdharmavato 'pi tān Br̄haspatir vidyābhīr Garuḍādīdhyānarūpāmṛtajīvanībhīs tādr̄çībhīr oṣadhiḥbiç ca cikitsaty acikitsat.
- 54, 7, t. tadrākṣasagaṇānām̄ ca suyuddham̄ samavartata.
g. ... tadrākṣasagaṇānām̄ : tac-chabdena Vānarāḥ ; Vānararākṣasagaṇānām̄ ity arthaḥ.
- 55, 11, t. ... abhavat sudine kāle durdinam̄ rūkṣamārūtam̄.

g. La glose se donne la peine de nous dire, ce que nous soupçonnions bien un peu, que le temps était beau, parce qu'il était exempt de ce qui constitue le mauvais temps, la pluie et le reste. Sarga 55, cloka 19, la glose précise le sens de *kauçeyā* et traduit : “*İsatpāñduravarṇa* : couleur légèrement jaune „.

58, 41, t. Cette pluie de projectiles du Rākṣasa cruel, dans son impuissance à l'éviter, [Nīla] la reçut les yeux fermés, comme le taureau une ondée automnale qui survient à l'improviste.

g. D'après le glossateur, la pluie automnale est particulièrement forte.

Le mot “*çaravarṣa*” signifie à la fois “une pluie de dards”, et “une pluie d'eau”.

Au cloka 48 de ce sarga 58 se lit une expression assez curieuse : “*vikrāntavijayau*”, que la glose rend ainsi : “*vikrāntavijayau prāptapratrāyavijayau*”. J'ai cru, dans ma traduction, pouvoir, de mon côté, la rendre de cette façon : “vainqueurs des braves”, en donnant le sens de brave, courageux, au mot “*vikrānta*”.

Même sarga cloka 54, je relève le mot : “*gataçrīka* : celui dont la splendeur, la fortune s'en est allée”. C'est la première fois que je rencontre ce composé.

59, 5, t. Moi-même, pour la perte de l'ennemi et le triomphe de mes armes, sans hésiter, je vais aller en personne [com- battre] au premier rang sur ce champ de bataille étrange.

g. N'hésitant pas, traitant l'armée ennemi comme un fétu. La glose interprète plutôt la pensée de Rāvana que son langage même.

Au cloka 16 du même sarga se lisent les expressions “*atiratha*, *ativīra*”, au deuxième pāda ; puis, au quatrième, les deux autres “*atikāya*, *ativṛddhakāya*”. Ces répétitions qui nous choquent sont une beauté littéraire pour les Hindous.

g. sudine *varsādikṛtadurdinaprasaktirahite*.

58, 41, t. *tasya bāñaganān eva Rākṣasasya durātmahā apārayan vārayitum pratyagṛhṇān nimilitah yathaiva govṛṣo varsam çāradam cīghram āgatam.*

g. *apārayan vārayitum açaktah san; çāradam varsam, govṛṣasya çaratkāle prābalyam kālasvabhāvāt, varsasya tv anyathā tata eva tena nātikleçakaras tasya çaravarsa iti sūcītam.*

59, 5, t. *so 'ham ripuvināçāya vijayāyāvicārayan svayam eva gamiṣyāmi rāṇaçīrṣam tad adbhutam.*

g. *avicārayan ripubalam tṛiñi kurvan; rāṇaçīrṣam rāṇamūrdhānam yuddhabhūmim iti arthaḥ.*

L'édition de Bombay donne six pādas à chacun des deux clokas 43 et 44 du même sarga, tandis que l'édition du sud fait trois clokas de ces douze pādas, ce qui est plus logique.

Cloka 51 : « bhīmodyatadīptacāpam », composé bizarre que je trouve également dans l'édition sud 52, avec cette interversion : « dīptodyata bhīmacāpam ». De part et d'autre, ce 2^e pāda se termine par deux trochées, non par deux iambes. Même anomalie du 4^e pāda, dans les deux éditions.

59, 55, t. Ce mien bras droit aux cinq branches que je tiens levé t'arrachera du corps la vie qui depuis longtemps y séjourne.

g. Cinq branches, [ma main] pourvue de cinq doigts. Je cite ce passage à cause de l'expression « dehe bhūtātmānañ ciro-

śitam » ; dans l'édition sud, 56, « dehodbhūtātmānam etc. Le lecteur remarquera ce qu'elle a d'étrange, tout en étant régulière et d'un sens fort clair.

Cloka 62, au lieu de « Surāsuraih », qui n'offre aucun sens, il faut lire « Surāsurāḥ », ou avec l'édition du sud, 63, « sabāsuraih », ce qui vaut mieux, puisqu'il vient d'être question des Surās ou Devās.

Cloka 69, l'édition de Bombay porte « paramarmābhībhedaṇaiḥ ». *Abhībhedaṇa* que je lis pour la première fois n'est pas dans Böhtlingk. L'édition du sud, 71, écrit : « paramarmātibhībhīḥ ».

Cloka 72, le mot « abhidhāvanam », pour marquer l'action d'assaulter quelqu'un, de lui courir sus, n'est pas dans Böhtlingk, non plus. L'édition sud, 74, glose le passage, non le mot : « atra iti karaṇam draṣṭavyam », dit-elle en interprétant la pensée d'Hanumat.

59, 81, t. Le manège de Nīla fit pousser des hourras aux Plavāngamas qui s'amusaient de voir Rāvaṇa, dans cette lutte, déconcerté par ses bonds.

g. La glose estime avec raison que l'expression *labdhalaṅkāḥ* manque de clarté ; elle précise : labdhaharṣavisiṣayāḥ : [leurs gestes] exprimant la joie qu'ils ressentaient.

59, 55, t. esa me dakṣiṇo bāhuḥ pañcaçākhaḥ samudyataḥ vi-dhamiṣati te dehe bhūtātmā-nam ciroṣitam.

g. pañcaçākhaḥ pañcāṅguliyuk-taḥ tava dehe ciroṣitam bhūtātmānam tava dehād vidhamiṣaty apahariṣyati.

59, 81, t. tatas te cukruçur hrṣṭā labdhalaṅkāḥ Plavāngamāḥ Nī-lalāghavasambhrāntam dr̄ṣṭvā Rāvaṇam āhave.

g. Nīlalāghavasambhrāntam Rā-vāṇam dr̄ṣṭvā labdhalaṅkā lab-dhaṛṣavisiṣayāḥ, ata eva hrṣṭāḥ Plavāngamāç cukruçuh.

59, 91, t. Arrivé au milieu du champ de bataille, il s'arrêta, et debout, flamboyant, le majestueux Indra des Rāksasas banda son arc.

g. La glose semble avoir lu *tam* au lieu de *tu*, et *sarvam* au lieu de *jvalan*. L'édition sud, 93, est conforme, en ce double point, à l'édition de Bombay dont elle diffère pour le 4^e pāda qu'elle écrit : « *kampayann iva medinīm* ».

59, 108, t. Le puissant guerrier Raghu, atteint par l'épieu, gisait à terre, et projetait des flammes. Le roi se précipita soudain sur lui, tandis qu'il défaillait, et le saisit brusquement

g. D'après la glose, Rāvana, après avoir terrassé Lakṣmaṇa, résolut de le jeter à la mer. Il avait été témoin du réveil des deux frères, lorsqu'ils avaient été enchaînés par le trait magique d'Indrajit; de crainte que pareille chose ne se reproduisisât, il voulut se saisir de Lakṣmaṇa et le lancer à l'eau, dans la pensée que Rāma ne pourrait survivre à son fidèle compagnon.

Aux clokas 110 et 120 se lit l'expression « *amīmāṁsyam* », que je ne trouve pas ailleurs. Böhtlingk, art. « *mīmāṁsya* », cite ce double passage de l'édition de Bombay. L'édition du sud, cloka 112, porte « *acintyam svam* », au lieu de « *amīmāṁsyam* », mais au cloka 122, elle emploie cette dernière expression.

Cloka 114, « *rathopastha* » mot qui se retrouve au sarga 71, cloka 75, et que je ne me souviens pas avoir vu ailleurs. Cloka 126, « *vajranis̄-peśaniṣṭhuram* », expression rencontrée pour la première fois.

Le « *Caryāgopura* », dont il est mention, sarga 60, cloka 13, paraît désigner un ouvrage de fortification : le mot n'est pas dans Böhtlingk.

59, 91, t. Asādya rāṇamadhye tu vārayitvā sthito jvalan dhanur visphā-rayām āsa Rākṣasendraḥ pratāpavān.

g. tam Saumitrim vārayitveti sarvam kapibalam iti çeṣṭā.

59, 108, t. sa çaktimāñ çaktisamā-hataḥ sañ jajvāla bhūmau sa Raghupravīrah; tam vihvalantam sahasābhupetya jagrāha rājā tarasā bhujābhyaṁ.

des deux mains.

g. çaktimāñ api mahābalavāñ api çaktisamāhataḥ sañ jajvāle : « papāta » iti pāṭhāntaram ; vihvalantam vikalām bhavantam rājā Rāvaṇas tarasā balena Lakṣmaṇam bhujābhyaṁ jagrāha ; Indrajidbaddhator api punaruttānadadarçanād idānīm api punarujjīvanabhayena gr̄hītvā samudre prakṣepaṇīyah ; tatra gate Rāmo 'sahāyo naṅkṣyat� evety ācayenāyam ārambhaḥ.

Le mot « kakuda » du cloka 18, que je traduis par boulevard, et la glose par « *crestha* », c'est la première fois que je le lis dans le Rāmāyana.

60, 46, t.... Ils lui broyaient les membres sous des monceaux de grosses poutres

g. La glose traduit « *kaṭaṁkara* » par « monceau ». Elle donne une variante : « *kaṭam-kata* » que Tīrtha, à son tour, rend par « fragment de colonne, de poteau ».

L'édition sud, cloka 47, 2^e pada, traduit « *mahākāṣṭhakāṭamkaraiḥ* » par « *mahākāṣṭhāgrastambhaiḥ* ». Il s'agirait donc de grandes poutres et de bois pointus.

63, 9, t. Le devoir, l'intérêt, le plaisir, ô chef des Rakṣas, l'homme les cultive, à l'occasion, tous les trois [ensemble] ou deux par deux.

g. Le fruit de la sagesse est la perfection du but de l'homme. *Hi* dans le sens de *ca*. Le matin, on s'occupe du devoir, l'après-midi, de l'intérêt, la nuit, du plaisir : chacune de ces trois choses en son temps.

Pour le prince héritier [dont il est question au cloka suivant] il s'occupe alternativement de ses devoirs et de ses plaisirs [n'ayant pas encore d'affaires à gérer]. Dans l'intervalle, il s'adonne à de multiples occupations : tel est le sens.

L'édition du sud commente ainsi la double expression : « *trīṇi dvandvāni* : dharmārthau, arthadharmau, kāmārthau : le devoir et l'intérêt, l'intérêt et le devoir, le plaisir et l'intérêt ».

C'est la première fois que je relève le mot « *rājamātra* », du cloka 10. La glose de l'édition de Bombay le rend, on l'a vu, par « *yuvarājan* » ; et celle de l'édition du sud par « *rājasadrça* ».

60, 46, t. *nijaghnuç cāsyā gātrāṇi mahākāṣṭhakāṭamkaraiḥ*.

g. *mahākāṣṭhānāṁ sthūṇādīnāṁ kaṭamkaraiḥ samūhāiḥ* « *kataṁ-kaṭaiḥ* » iti *pāṭhaḥ* ; *kaṭamkaṭaḥ stambhabheda* iti *Tīrthah*.

63, 9, t. *dharmam artham hi kāmavā sarvānvā Rakṣasām pate bhajate puruṣaḥ kāle trīṇi dvandvāni vā punaḥ*.

g. *atha buddhiphalam puruṣār-thasiddhir ity āha : dharmam iti ; hi cārthe ; kāle tatra prātar dharmasevā, tato 'parāhne 'rtha-sevā, rātrau kāmaseveti svasvakāle trīṇi dharmādīni bhajate ; yuvarājādis tu dvandvāni vā dvandvāny eva dharmakāmadvi-kāny eva bhajate avāntarabhe-dād bahutvām sevata ity arthah*.

- 63, 28, t. Ainsi parla Rāvaṇa sur un ton ferme et dur.
g. La glose, en rappelant ce que vient de dire le roi des Rakṣas à son frère, s'exprime ainsi : « Fais-le si tu veux » : voilà la fermeté de langage. « Celui-là est un ami qui, etc. » : en voilà la dureté.
- 63, 28, t. tam athaivam bruvānam sa vacanam dhīradāruṇam.
g. dhīradāruṇam : icchā cet kurvity ukter dhīratvam ; sa suhṛd ya ity ukter dāruṇatvam.
- 65, 53, t. Après avoir franchi l'enceinte à pied [Kum्भakarṇa], pareil à un mont, etc.
g. Comme il n'y avait point de char capable de le porter, [il sortit] à pied.
Sarga 67, çloka 20 : *pravīhvala*, égaré, hors de soi, terme qui n'est pas dans Böhtlingk.
- 65, 53, t. sa laṅghayitvā prākāram padbhyaṁ parvatasamnibhah.
g. tadvahanakṣamavāhanābhāvāt padbhyaṁ iti.
- 67, 168, t. L'énorme tête de Kum-bhakarṇa, avec les boucles qui l'ornaient, avait l'éclat de la lune, quand, au lever du soleil, la nuit dissipée, elle plane au milieu de l'espace.
g. La glose au lieu de « ornée de boucles d'oreilles » semble vouloir traduire « sans ses boucles d'oreilles », et elle rappelle à ce sujet les diverses acceptations d'*alam*, telles que les donne Amara : « ornement, suffisance, capacité, obstacle ». Je n'avais pas encore remarqué l'expression négative *a-rātri*, la non-nuit. Beaucoup, observe Rāma, considèrent ce çloka comme interpolé.
- L'édition sud note par des guillemets, avec une numérotation spéciale, entre les çlokas 103 et 104, treize çlokas donnés par là même comme suspects, tandis que l'édition de Bombay les insère, comme authentiques, avec quelques variantes. Ils vont ainsi du çloka 102 au çloka 115 exclusivement. Par contre, le çloka présent, qui est le 158^e de l'édition sud, est donné comme authentique. Elle a lu *rātrau* et non *arātrau*, et commente ainsi cette expression : « *rātrau āditye*
- 67, 168, t. Kumbhakarṇaçiro bhāti kundalālāmṛtam mahat āditye 'bhyudite rātrau madhyastha iva candramāḥ.
g. Kumbhakarṇaçira iti : kundalābhyaṁ alamṛtam vinākṛtam : alam bhūṣanaparyāptiçaktivāraṇavācakam ity Amarah. Kum-bhakarṇasya çirah ; arātrau prātahkāle āditye udite gagana-madhyastacandramā iva niṣ-prabhām bhātūty arthah. Ayam çlokah prakṣipta iti bahavah.

Aditidevatāke Punarvasunakṣatre tārakādvayātmake abhyudite tan-madhyagataç candramā iva babhāv ity arthaḥ. Aditya, c'est-à-dire, la constellation de Punarvasu qui a pour divinité Aditi et se compose de deux étoiles, étant levée, [la tête de Kumbhakarṇa avec ses deux boucles] ressemblait à la lune au milieu de ces deux étoiles ». Cette explication ingénieuse est beaucoup plus vraisemblable que celle de la glose de Bombay : « La tête de Kumbhakarṇa brillait d'un pâle éclat, comme la lune au milieu du ciel, quand le soleil est levé ». Dans cette dernière interprétation, l'on sépare la tête des boucles d'oreilles pour l'envisager toute seule. Je rappelle que le frère de Rāvana vient d'être décapité par Rāma.

67, 175, t. Dans leur allégresse, les nombreux Vānaras, dont les visages ressemblaient à des lotus épanouis, exaltèrent le prince Rāghava, qui voyait ses vœux comblés par la mort de son redoutable adversaire.

g. La glose, après avoir traduit l'expression *pratima* par *rūpa*, observe qu'il ressort de là que la conjonction *iva*, comme, n'est pas inutile. Il semble assez pourtant, que l'expression comparative *pratima* la remplace et qu'elle constitue dès lors un pléonasme.

68, 5, t. Kumbhakarna, ton frère, abattu par un trait de Kākutstha, n'est plus qu'un tronc mutilé, nu, pareil à un arbre consumé par l'incendie.

g. La glose précise le sens du mot *agāñḍa*, cadavre auquel on a coupé tête, mains et pieds, ou, peut-être, plus exactement, qui n'a plus ni tête, ni bras, ni jambes, un tronc ; dépouillé, c'est-à-dire sans vêtement, pareil à un arbre consumé par l'incendie, un arbre mort. Au lieu d'*agāñḍabhūto*,

67, 175, t. praharṣam īyur bahavaç ca Vānarāḥ prabuddhapadmapratimair ivānānaiḥ ; apūjayan Rāghavam iṣṭabhāgīnam hate ripau bhīmabale nr̥pātmajam.

g. prabuddhapadmapratimair iva prabuddhapadmarūpair iva, ato nevaçabdavaiyarthiyam ; iṣṭabhāgīnam iṣṭaprāptimantam.

68, 5, t. Kumbhakarnas tava bhrātā Kakutsthaçarapīḍitah agāñḍabhūto vivṛto dāvadagdha iva drumah.

g. agāñḍabhūtaḥ : « açirahpā-nipādas tu Kabandho 'gāñḍa » ucyate; vivṛto vivṛtakāyāḥ avastratvāt; dāvadagdho druma iva praçānta ity anvayah.

l'édition sud porte : *laganḍabhaṭṭo*, et elle traduit par *pindibhaṭṭo* : *masse informe*, expression qui correspond assez bien à l'idée de tronc. Le mot ne se trouve pas dans Böhtlingk.

69, 51, t. Les Plavaṅgamas frappaient à coups redoublés les Yātudhānas, avec des crêtes de rochers [qu'ils soulevaient] le corps tendu, ou avec leurs poings ; les yeux leur sortaient de la tête.

g. J'ai reproduit la glose presque littéralement dans ma traduction. C'est la première fois que je remarque l'expression « vāntalocana ».

L'édition sud, cloka 52, interprète ce composé de la même façon. De plus, elle se donne la peine, comme Rāma, de traduire « avec les poings » par « à coups de poings », de peur qu'on ne s'y trompe.

Même sarga, cloka 94, se trouve le composé « muṣṭinirbhinnani-magnavakṣā, [Narāntaka], la poitrine enfoncée, brisée par ce coup de poing », où je relève deux adjectifs de suite, ce qui est assez anormal. La glose traduit : « muṣṭinā nirbhinnam, ata eva nimagnam vakṣo yasya sah ».

Cloka 121, se lit le composé analogue « muṣṭiniṣpiṣṭavibhinnamūrdhā, [Devāntaka], le crâne brisé, ouvert par ce coup de poing ». L'édition du sud écrit le premier, cloka 98 : muṣṭiniṣpiṣṭavibhinnavakṣā », et l'autre, sarga 70, cloka 26 : muṣṭiniṣpiṣṭavikīrṇamūrdhā », sans glose.

Dans l'édition de Bombay, les sargas 69 et 70 n'en font qu'un. Voici comment s'en explique l'éditeur Rāma, après le cloka 97, dans une note : « atra sargāvacchedo bahuṣu pustakeṣu na ḍṛgyata ity asmābhīr api na kṛtaḥ : pūrvottaravākyayor ekakartṛkayuddhavarṇānād iti Kataḥ. Ici la coupe du sarga ne se remarque pas dans beaucoup d'exemplaires ; nous ne l'y faisons pas non plus, puisque ce qui précède et ce qui suit renferme la description du même combat, suivant Kataḥ » Mêmes guerriers, même lutte ; même drame, mêmes acteurs.

L'édition du sud recommence le sarga à partir du cloka 100^e, qui correspond au 96^e de l'édition de Bombay. Les deux éditions se rejoignent au 71^e sarga. D'ailleurs, après le 162^e cloka du sarga précédent,

69, 51, t. nirjaghnuḥ sahasā vīrān Yātudhānān Plavaṅgamāḥ cai-laçrīngān vitāṅgās te muṣṭibhir vāntalocanāḥ.

g. çailaçrīngān vitāṅgā giriçikharair vyāptadehāḥ muṣṭibhir muṣṭiprahārair vāntalocanā bahirnirgatalocanāḥ.

l'édition de Bombay, dans la clause habituelle, écrit : « iti... saptitamah sargah », sans plus faire mention du 69^e sarga.

71, 72, t. Lancée de toutes ses forces, cette flèche aux nœuds adoucis, le puissant [guerrier] en frappa au front le prince des Rāksasas.

g. Lancée de toutes ses forces, lancée, lâchée, après une pleine tension préalable [de l'arc], il

l'en frappa au front : telle est la suite [de l'idée].

J'ai relevé le passage, à cause de ce composé de trois adjectifs, assez bizarre.

71, 85, t. Lakṣmaṇa lança son arme, [bien] adaptée, contre Atikāya.

g. Adaptée, ayant la puissance d'une arme divine [bien] adaptée.

La glose ici met une différence entre *astra* et *gara*. Le dernier mot qui signifie *roseau* semble désigner plus particulièrement une flèche ; et l'autre une arme de jet quelconque. Il est possible qu'ici pourtant Rāma veuille simplement dire qu'il s'agit d'un *roseau en forme de flèche*. Seule l'expression *āhita* garde quelque chose de vague, vu ses sens multiples : cueilli, choisi, adapté, etc. Tous reviennent à peu près au même.

71, 89, t. Alors Atikāya irrité lança un trait de Tvaṣṭar.

g. de Tvaṣṭar, le [dard] appelé *aisīka* qui a pour divinité

Tvaṣṭar. *Īśīka* d'où se dérive *aisīka* signifie généralement brousse, peigne, et cependant les dictionnaires, tout en signalant cette dérivation certaine, donnent à *aisīka* le sens de roseau, chaume, fait de chaume, de roseau. Peut-être doit-on entendre par *īśīka* la quenouille épineuse qui termine certain genre de roseaux et qu'on appelle vulgairement *peigne*, dans certains pays.

utsṛjat pour *udasrajat*. L'absence de l'augment n'est point signalée, non plus que dans l'édition sud qui a le même texte, cloka 91.

71, 72, t. pūrnāyatavisṛṣṭena ca-reṇa nataparvanā lalāṭe Rāksasa-śaṅgṛeshṭham ājaghāna sa vīryavān.

g. pūrnāyatavisṛṣṭena pūrnākar-ṣaṇapūrvakam visṛṣṭena tyak-tena lalāṭa ājaghānety anvayah.

71, 85, t. Lakṣmanah çaram āhi-tam Atikāyāya cikṣepa.

g. āhitam āhitadivyāstraçaktim, astrarūpam çaram.

71, 89, t. tato 'tikāyah samkrud-dhas Tvaṣṭram aiśikam utsṛjat.

g. Tvaṣṭram Tvaṣṭrdevatākam aiśikākhyam.

- 73, 5, t. Vois aujourd’hui Rāma avec Lakṣmaṇa, le corps percé, dépecé par mes traits.
g. Le corps percé de mes traits et par suite dépecé.
Ces deux participes de suite, dans un composé, sont assez rares.
- 73, 8, t. [Indrajit] monta sur son char, dont la vitesse égalait celle du vent, attelé d’ânes excellents et pourvu d’armes.
g. C’est avec ces ânes excellents qu’il projette de combattre ; des monceaux d’arcs, d’épées, etc. : voilà ce dont [son char] est pourvu.
- Je relève ce passage à cause du double sens donné au mot *samādhi*. L’édition sud qui a le même texte traduit ainsi : « kharaçreşṭhasam-bandhayuktam », ce qui est un pléonasme : « attelé d’un attelage ». Il ressort de là que les deux commentateurs sont assez embarrassés du mot *samādhi*.
- 73, 10, t. Il était escorté de valeureux [guerriers] pleins d’entrain, nombreux, ayant à la main des arcs de choix.
g. La glose note un archaïsme dans la forme forte du participe *harsamāṇī* et lui rend sa forme normale. L’édition sud donne le même texte, sans observation.
- 73, 17, t. Le vaillant dompteur de ses ennemis, étant arrivé sur le champ de bataille, fit faire halte aux Rakṣas, près de son char, tout autour.
g. La glose remarque qu’il ne s’agit pas précisément du champ de bataille, comme le veut le texte, mais de l’endroit où Indrajit allait accomplir la cérémonie du Homa, pour s’assurer la
- 73, 5, t. paçyādyā Rāmam saha Lakṣmaṇena madbāṇanirbhinnavikīrṇa deham.
g. madbāṇanirbhinnah, ata eva vikīrṇo deho yasya tam.
- 73, 8, t. samārurohānilatulyavegam ratham kharaçreşṭhasamādhiyuktam.
g. kharaçreşṭhaiḥ, samādhīyate yuddham ebhir iti ; samādhayo dhanuhkhaūgādayas taiç ca yuktam.
- 73, 10, tam... anujagmur mahābalāḥ samḥarṣamāṇā bahavo dhanuhpravarapāṇayah.
g. samḥarṣamāṇā ity āṛṣam ; hrṣyamāṇā ity arthah.
- 73, 17, t. sa samprāpya mahātejā yuddhabhūmimariṁdamah̄sthāpayām āsa Rakṣāmsi ratham prati samantataḥ.
g. yuddhabhūmim yuddhajaya-sampādakahoma sādhanābhūmim Nikumbhilāsthānam ity arthah.

victoire, et que cè lieu était celui de la *Nikumbhilā* dont on retrouvera le nom plus loin : 87, 2. On l'a d'ailleurs lu déjà précédemment : V, 24, 45.

73, 54, t. Alors le magnanime prince des Rakṣas, qui décochait dans toutes les directions ses traits aigus et reluisants comme le soleil, en couvrit les Indras des singes et les décima.

Rāma n'a point commenté ce cloka. Je le regrette, car il nous eût expliqué, peut-être, ce qu'il y a de singulier dans cette façon de dire : « diço bāñagataih ṣitāgraiḥ ». Je sais qu'au lieu de donner diçāḥ pour régime à « gataih », on peut le donner en cette qualité à « pracchādayām āsa ». Il reste à expliquer « bāñagataih ». L'édition du sud, cloka 52, se tire d'affaire en écrivant : « bāñaganaiḥ ». Seulement la question est de savoir si c'est bien là le texte primitif, ou un expédient.

Peut-être vaut-il mieux voir là un composé retourné dans le genre de celui qu'on remarque au cloka 27 du sarga suivant : « vikramaparyāptah », que la glose retourne ainsi : « paryāptavikramah ». C'est ce qu'il y a de plus simple.

74, 40, t. Lāñkā, remplie d'épou-
vante, semblait exécuter une
danse nocturne.

g. Comme une danse, comme
quelqu'un qui exécute une danse.

Au lieu de pranṛtyeva, l'édition sud a pranṛtteva qui n'offre pas grand sens.

Je ne crois pas avoir déjà noté « pranṛtya » dans le Rāmāyaṇa. Une autre expression non relevée jusqu'ici, non plus, et que j'estime assez rare, c'est « iyattā », qui se lit au cloka 71 du même sarga, mais dans la glose seulement, aussi je ne la cite que pour mémoire.

74, 71, t. A partir du moment où
Haris et Rākṣasas se battirent
dans Lāñkā, à partir de là, par
amour-propre et sur l'ordre de
Rāvana,

73, 54, t. tataḥ sa Rakṣodhipatir
mahātmā sarvā diço bāñagataih
ṣitāgraiḥ pracchādayām āsa ra-
viprakāçair vidārayām āsa ca
Vānarendrān.

74, 40, t. Lañkā trāsākulā rātrau
pranṛtyevābhavat tadā.

g. pranṛtyeva pravr̥ttanṛtyeva.

74, 71, t. yadā prabhṛti Lañkāyām
yudhyante HariRākṣasāḥ, tadā
prabhṛti mānārtham ājñayā
Rāvaṇasya ca,

72, t. tous les Rākṣasas, frappés dans la mêlée par les vaillants Kapis, les morts et les blessés, furent jetés à la mer.

71, g. Voici le sens de la glose. Les deux Rāghavas et tous les singes, tombés sur le champ de bataille, avaient été ranimés par les herbes magiques introduites dans leurs narines. Les Rākṣasas, privés de cette panacée merveilleuse, ne pouvaient se relever, une fois tombés ; alors Rāvana, pour empêcher l'ennemi de reconnaître le grand nombre des siens mis hors de combat, et par suite le petit nombre des survivants, ce qui ne ferait qu'exciter son courage, ordonna de jeter à la mer les morts et les blessés.

72, g. Dans la répétition du mot *hata*, le glossateur voit l'intention marquée par Vālmīki de désigner tous les morts. Je crois entrer mieux dans la pensée du poète et dans celle qu'il prête à Rāma en lisant *hatā ahataḥ* ; les morts et les blessés qui respiraient encore. Je reconnais cependant que la glose de l'édition du sud traduit comme celle de Bombay : *tous les morts*.

Une autre expression où je me permets d'être en désaccord avec ces deux glossateurs qui d'ailleurs le sont aussi entre eux, c'est « mānārtham » que je rends ainsi, en la prenant dans son sens large, « par amour-propre », dans un sentiment d'orgueil. L'édition de Bombay parle d'*artha* comme d'un mot qui indique la cessation, le renoncement. Voici comment traduit celle du sud : « mrtaçarīrasaṅkhyāpratipatty artham : dans le but de rendre impossible [à l'enemi] l'évaluation des morts ». Cette paraphrase rentre bien dans l'économie du passage, mais ne traduit pas exactement *māna*, ce me semble.

Le terme technique *vīpsā*, que je ne crois pas avoir lu jusqu'ici, se retrouve VII, 94, 22.

72, t. ye hanyante raṇe tatra Rākṣasāḥ Kapikuñjaraiḥ hatā hatā tu kṣipyante sarva eva tu sāgare.

71, g. yadi mahauṣadhiṇāṁ gandham āgrāya Rāghavau Hari-pravīṭāç ca yathāpūrvam atyan-tam svasthās tadauṣadhi-gandha-sya Rakṣaḥsālhbhāraṇyatāt teṣām anutthāne hetum āha : yadeti mānārtham arthaçabdo nivṛtti-vāci çatrūṇāṁ hata Rākṣaseyata-tājñānābhāvārtham ity arthaḥ tat pariññāne tv avaçiṣṭabala-syālpīyastvam jñātvā Vānarā Laikām praviçeyuh, te mā pravekṣyann ity etadarthaḥ 'yam Rāvaṇasyeçvareccchayā vicārah.

72, g. Hatāhatā iti vīpsā ; sarva eva hatā ity arthaḥ.

Je crois entrer mieux dans la pensée du poète et dans celle qu'il prête à Rāma en lisant *hatā ahataḥ* ; les morts et les blessés qui respiraient encore. Je reconnais cependant que la glose de l'édition du sud traduit comme celle de Bombay : *tous les morts*.

75, 2, t. Maintenant que Kumbhakarṇa est mort et que les jeunes princes ont péri, désormais Rāvaṇa ne peut plus nous nuire.

g. La glose tente d'expliquer le sens d'*upanirhāra* que je n'ai relevé qu'ici et que Böhtlingk paraît ignorer. J'observe que *nirhāra* signifiant destruction, *upanirhāra* ne peut en être qu'une sorte de diminutif, une atténuation : de là ma traduction. Katakā pense qu'il s'agit de la protection de la ville qui devient impossible désormais à Rāvaṇa. Pour Tīrtha, cela veut dire que Rāvaṇa est incapable désormais de sortir pour offrir le combat. D'autres enfin estiment que d'ores et déjà, après tant de pertes, Rāvaṇa ne peut plus parler de trêve, et que la cessation définitive des hostilités s'impose.

Voici maintenant la glose de l'édition du sud : « *yuddhāya upaniṣkramanam, atra āgraheṇa pretaniryāpanarūḍhanirhārapradaprayogaḥ* ». Elle aussi traduit ce mot par « sortie », comme Tīrtha. Elle ajoute : « Ici l'emploi du mot *nirhāra* est amené par l'action de jeter les cadavres dont on s'empare ».

76, 32, t. Çonitāksa et Yūpāksa, bouillants de courage, engagèrent avec les deux Plavaṁgas une lutte ardente, acharnée, opiniâtre.

g. La glose explique le composé « *ākarsotpāṭanam* », formé de deux mots assez rares sous cette forme.

77, 7, t. Sur la pointe de sa massue venait se briser le groupe des vents. Le bruyant [héros] étincelait comme un feu sans fumée.

g. Sur la pointe de la massue

75, 2, t. *yato hataḥ Kumbhakarṇah kumārāç ca niṣūditāḥ nedā-nīm upanirhāram Rāvaṇo dātum arhati.*

g. *niṣūditāḥ Rāghavābhyaṁ iti ḡesah tasmād idānīm upanirhāram purarakṣām dātum sampādayitum nārhatīti Katakah. Upanirhāram niṣkramya yuddha-pradānam iti Tīrthaḥ. Upanirhāram yuddhāvahāram asmākam dātum nārhatīty arthaḥ anerānyadā yuddhāvahāro jāta iti jñayata ity anye.*

76, 32, t. *tau Çonitāksayūpākṣau Plavaṅgābhyaṁ tarasvinau cakratuh samare tivram ākarsotpāṭanam bhṛṣam.*

g. *ākarsa ākarsaṇam ; utpāṭanam utthānam.*

77, 7, t. *parighāgreṇa pusphota vātagranthir mahātmanah ; prajajvāla saghoṣaç ca vidhūma iva pāvakah..*

g. *mahātmano mahādehasya*

de ce grand [guerrier], de ce colosse, se brisait le groupe des vents, la réunion des sept grands vents, Avaha et les autres. Par là on indique la solidité de la massue. Ce qui brillait, c'était Nikumbha, ou encore la pointe de la massue.

L'édition du sud contient la première partie de la glose de Bombay, celle qui se rapporte au groupe des vents.

77, 23, t. Au milieu des hurlements poussés par Nikumbha, tombé sous les coups du fils de Pavana, le fils de Daçaratha et celui d'un Indra des Rāksasas, tous deux pleins de fureur, engagèrent une lutte acharnée, terrible.
g. Tandis que Nikumbha hurlait, étant abattu, le fils d'un Indra des Rāksasas, le fils de Khara, Makarākṣa : c'est ainsi qu'on indique ce que l'on va dire. — Je ne me souviens pas d'avoir remarqué ailleurs cette formule de glose.

L'édition du sud qui donne le même texte, çloka 24, fait la même observation, mais en d'autres termes : « *Uttarasargadvayārtham sam-grahena darçayati* : on résume le sujet des deux sargas qui suivent ».

Sarga 78, çloka 19, se lit un composé d'adjectifs : *kharaddṛunah*, comme j'en ai signalé plusieurs. Bergaigne, au sujet des composés copulatifs, observe qu'ils sont formés quelquefois d'adjectifs, mais bien plus souvent de substantifs. *Manuel*, n° 137, p. 281.

79, 11, t. Depuis que, dans la forêt Dāñdaka, tu as assassiné mon père, depuis lors, au souvenir de ton forfait, ma fureur ne fait que s'accroître.

g. Parce que tu as tué mon père, à cause de cela et depuis ce jour-là, en me rappelant ton acte, que tu es l'auteur de l'acte qui eut pour résultat la mort

parighāgreṇa vātagranthir āvā-hādisaptamahāvāyūcām sam-dhiḥ pusphoṭa ; etena parigha-sya dairdhyam uktam ; praja-jvāla Nikumbha iti ḡeṣah ; pari-ghāgrabhāga iti vā.

77, 23, t. atha ninadati sādite Nikumbhe Pavanasutena rāṇe babhūva yuddham Daçarathasutarākṣasendrasūnō bhīṣata-ram āgatarosayoḥ subhīmam.
g. ninadati Nikumbhe sādite sati, Rākṣasendrasūnuḥ Khara-suto Makarākṣaḥ : anena va-kṣyamāṇopakṣepah.

— Je ne me souviens pas d'avoir remarqué ailleurs cette formule de glose.

79, 11, t. yat tadā Dāñdakāranye pitaram̄ hatavān mama, tada-grataḥ svakarmastham smṛtvā roṣo 'bhivardhate.

g; yad yasmāt pitaram̄ hatavān asi, tasmāt tadagratas taddināditah svakarmastham pitṛvadharūpa-karmakartāram tvām smṛtvā roṣo 'bhivardhate : « madagra-

de mon père, ma colère s'accroît (saïs cesse). Un autre texte dit : Au souvenir de ton acte qui est toujours devant moi. Tīrtha écrit ainsi le mot : *su akarmastham* et traduit : [acte] qui ne devait absolument pas être accompli et qui demeure [tien].

L'édition du sud adopte la variante donnée dans la glose avec ce commentaire : « *vadhakarmastham yadvā kṣātradharmānūtiṣṭhantam ity arthāḥ* : [en te voyant] attaché à ce meurtre, ou : appliqué à ton devoir de *kṣatriya* ».

79, 24, t. Pareil au fracas aérien de deux nuées orageuses était le bruit des cordes et des gantelets, sur le champ de bataille ; le son des deux arcs se confondait.

g. Pareil au fracas aérien de deux nuées orageuses [était] le bruit des cordes et des gantelets, par le frottement ; les sons produits par les deux arcs détendus se mêlaient l'un l'autre, sur le champ de bataille.

La phrase est difficile à expliquer grammaticalement. L'édition du sud se tire d'affaire en écrivant : « *dhanur muktaḥ svanotkṛṣṭah* : [chaque] arc détendu produisit un son perçant ».

80, 18, t. Aujourd'hui, je lui procurerai la suprême joie de dépeupler la terre de Vānaras, après avoir immolé Rāma et Lakṣmaṇa. Ayant ainsi parlé, il se rendit invisible.

g. Ayant tué Rāma et vidé la terre de Vānaras, je ferai plaisir à mon père : voilà le sens.

— Le reste de la glose est pour moi une énigme. J'y relève l'abstrait *paratā*.

tah svakarmastham dr̄ṣṭvā „ iti pāthe madagratas tiṣṭhantam iti ḡesah. Tīrtha tu : suakarma-stham sutarām akṛtyaniratam ity artha ity āha.

79, 24, t. jīmūtaylor ivākāče çabdo jyātalayor iva dhanur muktaḥ svano 'nyonyam grūyate ca ranājire.

g. ākāče jīmūtayoh çabda iva jyātalayor jyākaratalayoh saṁgharṣād dhetor dhanumukto 'nyonyadhanur muktaḥ svano 'nyonyamiçro ranājire gruyate sma.

80, 18, t. adya nirvānarām urvīm hatvā Rāmaṇ ca Lakṣmaṇam kariṣye paramām prītim ity uktvāntaradhiyata.

g. Rāmaṇ hatvā nirvānarām urvīm kṛtvā pituh prītim kariṣye ity arthāḥ. yat tv evam ādivacasām Rāma-stutiparata�ā kleçena vyākhyā-nam tad vṛthaiva ; kaveh kavini-baddhavaktuç ca tathā tātparyā-

80, 21, t. Les voici tous deux, pensa le Rakṣas, et bandant son arc, il couvrit les [héros] d'une averse de traits : tel Parjanya épanche ses ondées.

g. La glose rapporte le participe : *samtatān* „ à „ *diçah* „ sous entendu, mais ce substantif est féminin. D'autre part, ce même participe étant au pluriel

ne saurait non plus convenir au duel précédent. La phrase est d'ailleurs inintelligible dans le texte.

L'édition du sud lit « *samtatāneśudhārābhīḥ* », et commente « *samtatāna vavarṣa* », ce qui semble être la vraie leçon.

J'ai lu, moi aussi, « *samtatāna* » en donnant pour régime à ce verbe, non pas « les régions » dont le texte ne parle pas, mais Rāma et Laksmaṇa.

83, 37, t. Les inconvénients qui résultent de l'abandon des biens, je te les ai indiqués, ô héros ; la raison qui t'a déterminé à quitter la couronne, [je ne la vois pas].

g. Les inconvénients, la privation d'amis et le reste ont été indiqués, clairement dits ; mais dans le cas présent, l'abdication de ton royaume, le motif en vertu duquel se fait le renon-

cement de ces biens, je ne le vois pas : voilà ce qu'il faut suppléer. Le texte, en effet, dans sa forme incomplète, serait inintelligible.

84, 17, t... Ordonne à Lakṣmaṇa de se joindre à nous et aux troupes dont nous disposons.

g. Ordonne à Lakṣmaṇa de se joindre à nous, les chefs, qui marchons à la tête de toute notre armée.

bhāvād iti etat sajātīyavālivākyāvasare nirūpitam.

80, 21, t. *imau tāv iti samcintya sajjyam kṛtvā ca kārmukam samtatān iṣudhārābhīḥ Parjanya iva vṛṣṭimān.*

g. *imau tāv iti samcintya saka-larākṣasahantārāv iti smṛtveśu-dhārābhīr iṣuvārṣaiḥ samtatān pūrayām āsa sarvā diça iti cesah.*

ne saurait non plus convenir au duel précédent. La phrase est d'ailleurs inintelligible dans le texte.

L'édition du sud lit « *samtatāneśudhārābhīḥ* », et commente « *samtatāna vavarṣa* », ce qui semble être la vraie leçon.

J'ai lu, moi aussi, « *samtatāna* » en donnant pour régime à ce verbe, non pas « les régions » dont le texte ne parle pas, mais Rāma et Laksmaṇa.

83, 37, t. *arthasyaite parityāge doṣāḥ pravyāhṛtā mayā rājyam utṣṛjatā dhīra yena buddhis tvayākṛtā.*

g. *ete doṣā mitrādyabhāvarūpāḥ pravyāhṛtāḥ spaṣṭam uktāḥ ; tatra rājyam utṣṛjatā tvayā yena gunena buddhir arthaparityā-gavisayā kṛtā tam na jāne iti cesah.*

Le texte, en effet, dans sa forme incomplète, serait inintelligible.

84, 17, t. *Lakṣmaṇam preṣayās-mābhīḥ saha sainyānukarsibhīḥ.*

g... *sainyānukarsibhīḥ sarvase-nām gṛhitvā gacchadbhir asmā-bhīḥ pradhānaiḥ saha Lakṣmaṇam preṣaya.*

Le mot *anukarsin* qui n'est pas dans Böhtlingk est traduit ici par *pradhāna*, l'édition sud le rend par *sainyapāla* : ce sont deux synonymes.

88, 36, t. Le prince des hommes et celui des Rākṣasas se battaient avec un joyeux entrain.

g. Après avoir reproduit cet héministiche, la glose parle, d'après Kataka, de deux clokas qui suivaient ceux-là et qui sont rejetés comme interpolés. Venait ensuite une coupure du

sarga qui n'est pas admissible, puisque ce qui suit n'est que la continuation du combat entre ces deux héros, combat qui ne fait que commencer ici.

L'édition du sud, toutefois, admet les deux clokas en question et la coupure du sarga immédiatement après. Voici les deux vers :

t. 1. Au comble de la joie, ces deux [héros], l'élite des hommes et des Rākṣasas, désireux de vaincre, armés de traits et d'arcs, s'accablèrent l'un l'autre d'une pluie violente [de projectiles].

2. Puissants et habiles guerriers, aux traits et aux glaives brûlants, aigus, ces deux valeureux champions, dans ce grand duel, se couvrirent de blessures : tels Cambara et Vāsava.

90, 36, t. Lakṣmaṇa et Indrajit, guerriers à la redoutable villance, armés de grands, de puissants arcs, s'accablèrent l'un l'autre de traits aiguisés.

g. La glose rejette le sens ordinaire du mot *viçikha* qui signifie émoussé, sans pointe, pour en adopter un autre diamétralement opposé, celui de traits à la pointe excellente, traits aigus. Je l'ai suivie dans ma traduction, tout en me demandant si je n'aurais pas

88, 36, t. naraRakṣasamukhyau tau prahṛṣṭāv abhyayudhyatām.

g. ity uttaram clokadvayam bhinnavṛttam prakṣiptam; tadut-taram sargāvacchedaç cāsam-pradāyah taylor yuddhasyai-vāgre sattvena prakaraṇāntarā-bhāvād iti Katakah.

t. 1. susamprahṛṣṭau naraRakṣa-sottamaū jayaśīṇau mārgaṇā-cāpadbāriṇau, parasparam tau pravavarsatur bhṛcām.

2. abhipravṛddhau yudhi yuddha-kovidau ḡarāsicāṇḍau ḡitaças-tradhāriṇau, abhīksnam avi-vyadhatur mahābalau mahāhave Čambara Vāsavāv iva.

90, 36, t. Lakṣmaṇendrajitaū vīrau mahābalācarāsanau anyo-nyam jaghnatur vīrau viçikhair bhīmavikramau.

g. viçikhair viçistaçikhaiḥ ; ci-tair bāñair iti yāvat.

mieux fait de garder à ce terme sa signification habituelle. Depuis le temps que ces traits servaient, ils pouvaient bien être émoussés, en effet.

L'édition du sud 91, 36, porte aussi viçikha, sans observation.

90, 45, t. Après lui avoir traversé le corps, ces flèches au pied d'or qui volaient droit au but, se teignirent de sang ; on eût dit d'énormes serpents rouges.

g. La glose donne plusieurs synonymes de *nimitta*, but. Amara se contente, au mot *nimitta*, d'ajouter : hetulakṣmaṇah. Au mot *lakṣyam* il donne comme synonymes : *lakṣyam*, *caravyam ca*.

L'édition du sud 91, 45, donne aussi au mot *nimitta* le sens de *lakṣya*.

90, 91, t. Ce fut en claquant des mâchoires, en sautant, en grognant, que les Plavaṅgamās, saisissant l'occasion, se mirent à entourer le descendant de Raghu.

g. La glose, après avoir traduit *labdhalaṅkāḥ* par : « ayant saisi cette occasion de se réjouir », ajoute que, en vertu de la similitude de *ra* et de *la*, on peut, en substituant le premier au second, lire *prāptarakaṣṭāḥ*, ce qui signifie que les Vānaras « ayant trouvé une sauvegarde » dans le vainqueur d'Indrajit, se laissèrent aller à ces transports de joie, décrits par le poète. — Par « fils de Raghu », observe encore la glose, il faut entendre ici « né dans la famille de Raghu », descendant de Raghu.

Le glossateur, en commentant le cloka 9 du sarga suivant, remarque que « vu la fréquence des actions dans ces clokas, le mot de *karma* s'y trouve souvent employé : *kriyābāhulyāc caitśu clokeśu punah punah karma padaprayogaḥ* ». C'est la première fois, sauf erreur, qu'il fait une observation de ce genre, alors que les répétitions sont si nombreuses dans tout le poème. Or, dans le passage en question, le mot signalé n'est pas plus employé que bien ailleurs.

90, 45, t. te tasya kāyam bhiṣṭvā tu rukmapuṅkhā nimittagāḥ babhūvur lohitā digdhā rakta iva mahoragāḥ.

g. nimittagā lakṣyagāḥ : « vedhyam lakṣyam caravyam ca nimittam ceti kathyate ».

L'édition du sud 91, 45, donne aussi au mot *nimitta* le sens de *lakṣya*.

90, 91, t. kṣvedantaç ca plavantaç ca garjantaç ca Plavaṅgamāḥ labdhalaṅkāḥ Raghusutam pari-vāryopatashthire.

g. labdhalaṅkāḥ prāptaharṣāvaraṇāḥ ralayor abhedāt prāptarakṣaṇā ity api ; Raghusutam Raghuvāñcājam.

en substituant le premier au second, lire *prāptarakaṣṭāḥ*, ce qui signifie que les Vānaras « ayant trouvé une sauvegarde » dans le vainqueur d'Indrajit, se laissèrent aller à ces transports de joie, décrits par le poète. — Par « fils de Raghu », observe encore la glose, il faut entendre ici « né dans la famille de Raghu », descendant de Raghu.

Ce n'est qu'aux clokas 8 et 13 qu'on lit : « karma cāsukaram kṛtam.... kṛtam... karma dūṣkarakarmanā », sorte de redondances fort goûtees de la rhétorique hindoue. De plus, ces expressions ne se rapportent qu'à un seul acte : le meurtre d'Indrajit.

92, 16, t. Après avoir commencé à se lamenter ainsi, Rāvaṇa, le roi des Rākṣasas, entra dans une violente colère, causée par la mort d'Indrajit.

g. La glose donne une variante, dans laquelle se trouve le terme *samādhi*, dont elle donne l'interprétation d'après Tīrtha. Ce terme, qui signifie généralement méditation, serait pris ici dans le sens de chagrin profond, douleur de l'âme. Le passage, grâce à ces synonymies, m'a paru valoir la peine d'être relevé.

En français, on dit que quelqu'un entre dans une grande colère, tandis qu'en sanscrit on dit qu'une grande colère entre dans quelqu'un.

De même, sarga 94, cloka 25, se lit cette expression : « nirācā jīvite vayam ; nous sommes sans espoir dans la vie ». En français, on dirait : nous vivons sans espoir.

97, 37, t. Cet Indra des Vānaras qui avait remporté la victoire au premier rang, les troupes des Suras, des Siddhas et des Yakṣas, ainsi que les bandes de Bhūtas qui circulent à la surface des regards pleins d'allégresse.

g. Le mot *haruṣa* n'est pas dans Böhtlingk. La glose l'explique à sa façon en supposant que ce mot est employé au lieu de *harṣa*, par védisme, en vertu d'un archaïsme.

D'autre part, au lieu de *nirikṣamānah*, on s'attendait au passif *nirikṣyamānah*. L'édition du sud porte *stuto mahātmā*, ce qui vaut mieux.

98, 7, t... De son char dont le conducteur [était mort], [Mahā-pārṣva] tomba inanimé sur le sol.

92, 16, t. evamādi vilāpārtam Rāvaṇam Rākṣasādhipam āvive-ça mahān kopah putravyasana-sambhavah.

g. « Rāvaṇam ca samādhigam » iti pāṭhe : samyagādhiḥ samā-dhir manovyathā tām gacchatiḥ artha iti Tīrthah.

97, 37, t. atha vijayam avāpya Vānarendrah samaramukhe Su-raSiddhaYakṣasaṅgaiḥ, avanita-lagataiç ca Bhūtasaṅghair haru-sasamākulitair nirikṣamānah.

surface de la terre,jetaient sur lui

g. harsapadasthāne haruseti pā-ṭhaç chando 'nurodhāt ; babhū-veti çesah.

98, 7, t... sasūtasyandanāt tasmād visañjñaç cāpatad bhuvi.

g. La glose explique ce composé assez bizarre au premier

g. sasūtasayandanāt hatasūtasahitarathād ity arthaḥ.

aspect, en disant que le guerrier tomba de son char où était resté le cadavre du conducteur qui venait d'être tué.

L'édition du sud, 99, 7, lit : « sasūtaḥ... prāpatat, il tomba... avec son conducteur ».

100, 34, t. Lancé dans la lutte par le furieux Rāvaṇa sur le héros effrayé, l'épieu qui ressemblait à un venimeux reptile s'enfonça,

35, t. en retombant avec une violence extrême, dans la large poitrine de Lakṣmaṇa.

g. Le glossateur, scandalisé de cette épouvrante de Lakṣmaṇa, se refuse d'y croire. Comment, en effet, un avatar de Bhagavat pourrait-il trembler ? Le texte est formel cependant. Il se tire d'affaire par une coupe ingénieuse des mots qui se retrouve d'ailleurs dans l'édition du sud, (101, 34). Au lieu de « muktā cūrasya bhītasya », elle lit : « muktā ācu urasy abhītasya », et l'honneur du dieu incarné est sauf !

104, 7, t. Que si ce n'est point par démence que tu agis ainsi, scélérat, mon soupçon est fondé : tu es suborné par mon adversaire.

g. Si donc tu ne sors pas le char de la mêlée par folie, ou par ignorance, et ne le pousses pas à la rencontre de l'ennemi, c'est que mon adversaire t'a suborné pour cette mauvaise action ; mon soupçon est fondé. A cause d'*upa* dans le sens défavorable, il y a *sut* du mot *karoti*. C'est-à-dire que la racine de

100, 34, t. Rāvaṇena rane çaktih kruddhenāçīviśopamā muktā cūrasya bhītasya Lakṣmanasya mamajja sā,

35, t. nyapatat sā mahāvegā Lakṣmanasya mahorasi.

34, g.. sā muktā çaktir abhītasya Bhagavattavānusamdhāne na nirbhayasya Lakṣmanasyorasyā ācu mamajja.

35, g. muktā ācu urasīti cchedasya gūḍhatvāt spaṣṭam evāha kavīḥ : nyapatad iti.

104, 7, t. yat tvam katham idam mobān na ced vahasi, durmate, satyo 'yam pratitarko me pareṇa tvam upaskṛtah.

g. yady atas tvam imam rathaṁ katham api cen nodvahasi mo-hād apy ajñānād api çatrō abhimukham na prāpayasi, sa tvam pareṇopaskṛta utkocena vikāram prāpita ity evam me pratitarkah satyah upād vaikṛte 'rthe karotīḥ sut.

ce verbe est précédée d'un *s*. Cf. Pāṇini, VI, 1, 139. L'édition du sud glose ainsi l'expression " upaskṛtah : utkocādinā vaçikṛtah ", (105, 7).

104, 27, t. Pressé par l'ordre de Rāvaṇa, l'écuyer lança ses chevaux au galop ; et, l'instant d'après, le grand char de l'Indra des Rākṣasas se trouva en présence de Rāma, sur le champ de bataille.

g. La glose fait observer que mahāratha est un composé *karmadhāraya*. J'ai déjà plusieurs fois rencontré dans le Rāmāyaṇa des composés de ce genre, par exemple : IV, 15, 6 ; 24, 32 ; V, 12, 4. On peut consulter sur ces composés Whitney, n° 1263. Le plus souvent, cette expression a le sens d'un possessif : *qui a un grand char*.

L'autre composé *rañagrataḥ*, donné aussi par l'édition du sud (105, 29) et formé d'un substantif et d'un adverbe, mérite également d'être signalé. La glose se contente d'indiquer une variante.

105, 26, t. Témoigne-lui une profonde dévotion, au Dieu des Dieux, au Maître du monde. Celui qui récite trois fois cet [hymne] dans les combats sera victorieux.

g. Honore donc de l'Ādityahṛdaya ce Dieu des Dieux ; [rends] hommage au dieu de Brahmā, de Viṣṇu et de Rudra, le maître des mondes, celui de la terre et les autres où la naissance et la mort dominent, le monde du Samsāra. Cet hymne de l'Ādityahṛdaya, trois fois [répété], celui qui le récite de cette façon là, cet homme vaincra son ennemi.

104, 27, t. tato drutam Rāvana-vākyacoditah pracodayām āsa hayān sa sārathih ; sa Rākṣasendrasya tato mahārathah kṣanena Rāmasya rañagrato 'bhavat.

g. mahāratha iti karmadhārayah ; rañagrato rāne 'grataḥ sam̄mukha ity arthaḥ : " rāne 'grataḥ " iti pāṭhāntaram.

105, 26, t. pūjayasvainam ekāgro Devadevam jagatpatim etat trigunītam japtvā yuddhesu vijayiṣyati.

g. yad evam atah pūjayasvainam Ādityahṛdayārtham, Devadevam Devānām Brahma Viṣṇu-Rudrānām api devam upāsyam ; jagatām janimṛtidharminām bhūrādilokānām samsāramātrasya ca patim, etad Ādityahṛdayam stotram trigunītam samjātatrīṇām yathā tathā japtvā vijayiṣyati vijeṣyati ripūn jana iti ḡesāḥ.

Au cloka 28, je relève l'expression « *prayatātmavān* », qui a l'âme rafferme, qui se sent dispos ». Böhtlingk, art. *yam*, cite l'édition de Bombay comme référence. Depuis longtemps j'ai cru m'apercevoir qu'il ne citait plus ce texte, comme s'il ne l'avait pas complètement dépouillé.

La même expression se retrouve plus bas, VII, 3, 22.

106, 21, t. Dieu fit pleuvoir du sang sur le char de Rāvaṇa ; de violents tourbillons de vent tournèrent autour, de gauche à droite.

g. Le mot « *vyapasavyam* » n'est pas dans Böhtlingk. La glose l'explique par un mouvement tournant à gauche, opéré de telle sorte qu'après avoir abandonné la gauche [de la personne ou de l'objet] autour de qui l'on tourne, l'on revienne sur sa droite.

Au lieu « *vyapasavyam* » qui, sans doute, lui a paru peu intelligible, l'éditeur sud écrit : « *hy apasavyam* », sans d'ailleurs aucune observation (108, 20).

Au cloka 36 du même sarga, je relève le mot « *nirvati* », qui n'est pas non plus dans Böhtlingk ; j'ai cru pouvoir le traduire par « confiance, assurance ». L'édition sud (108, 35) porte « *nirvṛti* » qui a le même sens. Il est possible qu'il s'agisse, dans le texte de Bombay, d'une faute d'impression.

Le glossateur observe qu'après le cloka 28 du sarga 107, beaucoup de manuscrits en donnent un autre qu'il considère comme interpolé, puis coupent brusquement le sarga. Ce qu'il estime également anormal avec Kataka, puisqu'il s'agit de la description du même combat. Voici ses observations à ce sujet. Il reprend d'abord les derniers mots du cloka 28 : « *tumulam romaharṣanam* », puis il continue : « etad anantaram : — *prayudhyamānau samare mahābalau* çitaiḥ carai RāvaṇaLakṣmaṇāgraṇau dhvajāvapātena sa Rakṣaśādhipo bhr̥cām pracukrodha tadā Raghūttame — ity ekam clokam prakṣipātra sargāvacchedam kurvantī, tad ayuktam ; paçcad api tumulayudhasyaiva sattvād ekaprakarānatvā ca anavacchedasyaiva bahusu pustakeṣu darçanāc ceti Katakāḥ ».

106, 21, t. vavarṣi rudhiram devo Rāvanaṣya rathopari vātā maṇḍalinas tīvrā vyapasavyam pra-cakramuh.

g. utpātān āha : vavarṣeti maṇḍalino vātāḥ vātyārūpā ity arthaḥ tīvrās tīvravegāḥ vyapasavyam vigatam apasavyam pradakṣinam yathā tathā vāmā-vartā ity arthaḥ.

L'édition sud donne précisément le cloka incriminé, ainsi que la coupe jugée défectueuse.

Sarga 108, cloka 28, je relève cette expression : « *puspavṛṣṭis... durāvāpā* ». La glose reprend ce dernier mot : « *durāvāpā āptum açakyā* », dit-elle. Böhtlingk a bien « *āvāpa* », mais dans le sens de semaille, alliage, mélange, etc. ». L'édition sud, ici comme le plus souvent, n'est d'aucun secours, elle se contente d'enregistrer le mot, sans commentaire (111, 28). Il s'agit d'une pluie extraordinaire de fleurs, introuvables à force d'être merveilleuses ; c'est du moins le sens auquel je me suis arrêté dans ma traduction.

108, 32, t. Alors rentrèrent dans le calme les troupes des Māruts, les régions cardinales se rassérénèrent, l'air redrevint immaculé, la terre ne trembla plus, le vent souffla [paisible], et l'astre du jour reprit son durable éclat.

g. La glose supplée où bon lui semble : « le vent ne souffla plus », dit le texte; « il ne souffla plus *avec violence* », explique le bon Rāma. Car s'il souffla encore, ce fut *paisiblement*. Par le soleil au durable éclat, il faut entendre le neuvième [jour] de la [quinzaine] claire du [mois] Açvina, le jour supplémentaire de la planète [Āçvinī]. La légère variante « na *hi* » au lieu de « na *ca* » est adoptée par l'édition du sud.

L'édition de Bombay donne en note, à la suite de ce sarga, une longue dissertation astronomique de Kataka et de Tīrtha sur le temps que dura cette guerre de Rāma et de Rāvana ; les jours y sont supputés minutieusement, sinon exactement. Rāma, le glossateur, reprend l'un après l'autre les divers incidents de cette lutte, indiquant avec soin sous quelle constellation chacun d'eux se produisit.

109, 10, t. Celui qui avait son énergie pour défense, la lignée de ses ancêtres pour colonne vertébrale, sa faveur et sa colère pour trompe et membres

108, 32, t. *tataḥ prajagmuḥ praça-mam Marudgaṇā diçah prasedur vimalam nabho 'bhavat ; mahī cakampe na ca Māruto vavau sthiraprabhaç cāpy abhavad divākarah.*

g. *mahī na cakampe, Māruto na vavau krūra iti çesah* : « *ma-hī cakampe na hi* » *iti pāthe* ; *Māruto vavau sukha iti çesah* ; *sthiraprabhaç ceti anenāçvina-çuklanavamyām yāmāvaçesadina iti bodhitam.*

109, 10, t. *tejoviṣāṇah kulaavam-çavamçah kopaprasādāparagā-trahastah Iksvākusimhāvagrihī-tadehah suptah kṣitau Rāvana-gandhahastī.*

inférieurs, saisi par le lion des Ikṣvākus, l'éléphant musqué Rāvana est couché sur le sol.

g. La glose explique, en reprenant chaque terme, cette comparaison de Rāvana avec l'éléphant. Elle donne les diverses appellations du mot *vamča*. « *Vamča* se dit du roseau, de la tribu, du groupe et aussi de la colonne vertébrale ».

La colère est comparée chez Rāvana aux pieds et aux autres membres inférieurs de l'éléphant, tandis que la faveur en est la trompe.

Viçva est probablement le nom d'un lexicographe.

L'édition du sud glose également ce *çloka*, mais sans apporter aucune indication nouvelle (112, 10). Voici du reste ce qu'on y lit : « *kulam pitṛpitāmahādayah teṣāṁ vamčah*, *sargah sa eva vamčah*; *prsthāvayavičeṣo yasya saḥ* ».

110, 19, t. Pour t'avoir parlé un langage sensé, ton cher frère Vibhīṣāna, tu l'outrageas aux yeux [de tous], dans ta folie et ta hâte de [courir à] ta propre ruine.

g. La glose explique le mot *drṣṭam* en disant que le fruit, le résultat de cette insulte était vu, qu'on le voyait.

Au lieu de ce mot, l'édition sud porte *dhrṣṭam* (113, 19) qu'elle prend adverbialement, sans doute, en l'appliquant à *paruṣita*.

111, 2, t. En présence de son seigneur Daçagrīva, tué par Rāma aux exploits inconcevables, la malheureuse Maṇḍodarī exhala ses plaintes.

g. La glose traduit « *Mandodarī* » par « celle dont l'abdo-

g. *viśāṇam dantah*, *kulam pitṛpitāmahādayas teṣāṁ vamčah samūha eva vamčah prsthāvayavavičeṣo yasya saḥ* : « *vamčo venau kule varge prsthāvayavaye* 'pi ca iti Viçvah. Kopāparagātraḥ kopa evāparagātram pādādyavayavā yasya saḥ prasādahastah prasādah prasanna-taiva hastah çundādanā ity arthaḥ, Ikṣvākusimhena Rāma-rūpasimhenāvagīhitah pātito deho yasya saḥ.

110, 19, t. *bruvāṇo* 'pi hitam vākyam iṣṭo bhrātā Vibhīṣānah drṣṭam paruṣito mohāttvayāt-mavadhakāṅkṣinā.

g. *hitam vākyam bruvāṇo* 'pi yatparuṣitas tat phalam drṣṭam ity arthaḥ.

111, 2, t. *Daçagrīvam hatam drṣṭvā* Rāmenācintyakarmaṇā patim Maṇḍodarī tatra krpanā paryadevayat.

g. *Maṇḍodarī maṇḍanabhūto-darī kr̥codarī* arthaḥ : *Man-*

ment est un ornement », c'est-à-dire, « celle qui a le ventre mince ». Puis elle donne une variante qui a la même signification.

111, 8, t. Non, je ne crois pas que ce soit le fait de Rāma, de t'avoir ainsi malmené au front de bandière, toi qui fus victorieux en toute circonstance.

g. Toi qui partout l'as emporté, as été victorieux, que Rāma t'ait malmené, t'ait mis à mal ainsi, je ne le crois pas.

Böhlingk estime qu'au lieu d'« abhimarsanam », il faut lire « abhimarçanam », mais il apporte une référence inexacte. L'édition du sud adopte cette dernière leçon ; de plus, elle donne, dans la glose, « pūrnasya » pour l'équivalent de « samupetasya » (114, 8).

113, 18, t. Non, certes, j'ai beau y réfléchir, ô Plavaṅgama, je ne vois pas quelle récompense je puis t'offrir, en échange de ta nouvelle, et qui lui soit comparable.

g. La glose, faisant allusion au çloka précédent, dit que non seulement Sītā demeura sans voix, lorsque Hanumat lui apprit la victoire de Rāma, mais qu'elle se crut dans l'impossibilité de récompenser convenablement le porteur d'une

pareille nouvelle : de là son langage. Suivant elle, il faut prendre le suffixe *ka* dans son sens propre. Je ne vois pas trop pourquoi, vu l'importance de la nouvelle, à moins toutefois que ce diminutif ne porte sur la briéveté, non sur l'importance de celle-ci. Hanumat, en effet, apprit en quelques mots à Sītā la mort de Rāvaṇa et la prise de Laṅkā.

Après le çloka 22, la glose donne comme interpolés, suivant Kataka, deux çlokas qu'elle cite intégralement. L'édition du sud les insère

dodarī iti pāṭhe 'py ayam evār-thah.

111, 8, t. na caitat karma Rāma-sya ḡraddadhāmi camūmukhe sarvataḥ samupetasya tava te-nābhimarsanam.

g. sarvataḥ samupetasya jayo-petasya tava tena Rāmeṇa yad abhimarsanam pradharṣanam etad Rāmasya karmeti na ḡraddadhāmi.

abhimarçanam », mais il apporte

une référence inexacte. L'édition du sud adopte cette dernière leçon ; de plus, elle donne, dans la glose, « pūrnasya » pour l'équivalent de « samupetasya » (114, 8).

113, 18, t. na hi paçyāmi sadṛçam cintayantī, Plavaṅgama, ākhyā-nakasya bhavato dātum pratya-bhinandanam.

g. na kevalam harṣavaçād eva nirvākyā, kiṁ tu priyākhyātus tava tatsadṛçadeyavastvabhā-vād apīty āha : na hīti ; pratya-bhinandanam deyavastu, ākhyā-nakasya tvatkr̥tapriyākhyāna-kasya sadṛçam nāstīty arthaḥ ; svārthe kah.

dans le texte avec de légères modifications. Ils n'offrent rien d'important.

114, 16, t. Vibhīṣāna, s'approchant du [héros] magnanime, s'aperçut qu'il était soucieux. Il s'inclina devant lui et joyeux lui annonça l'arrivée de Sītā.

g. La glose, indûment suivant moi, donne Rāma comme sujet de *jñātvā*, et traduit : « Rāma, apprenant l'arrivée de Vibhīṣāna, devint perplexe. Il se demandait : *Que dire ? que faire ?* Il était soucieux » — Il n'attendit pas l'arrivée de son allié pour se poser ces questions embarrassantes. C'est lui-même qui avait ordonné qu'on lui amenât Sītā ; et, en l'attendant, il étudiait la conduite qu'il lui convenait de tenir à son égard.

114, 17, t. A la nouvelle de l'arrivée de son épouse qui avait longtemps habité la demeure du Rakṣas, la colère, la joie, la pitié s'emparèrent de Rāghava, le

g. La glose analyse ces diverses impressions de Rāma. Il ressentit de la colère, à la pensée de tout ce qu'il avait souffert, ainsi que Lakṣmaṇa de la disparition de Sītā ; ou encore ce long séjour de Sītā dans la demeure de Rāvaṇa au sujet duquel il devait exiger d'elle le serment qu'elle n'avait pas été

outragée par lui, alluma sa fureur. D'autre part, il se dit : *Aujourd'hui, après un long temps, je vais la revoir* : de là sa joie ; mais pendant ce temps si long qu'elle a passé à m'attendre, comme elle a dû être malheureuse, pensa-t-il encore, de là sa pitié.

L'édition du sud lit ainsi le dernier vers : « *harṣo dainyam ca roṣaç ca : trayam Rāghavam āviçat* » (117, 16).

114, 16, t. so 'bhigamya mahāt-mānam jñātvāpi dhyānam āsthitaṁ, praṇataç ca prahr̥ṣṭaç ca prāptām Sītām nyavedayat.

g. jñātvāpi Vibhīṣaṇagamanam jñātvāpi dhyānam āsthitaṁ, ataḥ param kīm vaktavyam kīm kartavyam iti cintāyuktam ity arthaḥ.

114, 17, t. tām āgatām upaçrutya Rakṣogṛhacirositām roṣam harṣam ca dainyam ca Rāghavah prāpa çatruhā.

meurtrier de ses ennemis.

g. roṣam sarvānarthatamūlayā-nayā kila sasuhṛdābhṛātrkene-dam bahu duḥkham anubhūtam iti roṣaḥ ; yadvā Rāvaṇagrhe ciroṣitatvanimittaka āropito roṣo bhāviçapathopayogī ; cirayuk-tāyā adya darçanam iti haṛṣaḥ cirakālam matpratīksayānayā bahu duḥkham anubhūtam iti dainyam.

D'autre part, il se dit : *Aujourd'hui, après un long temps, je vais la revoir* : de là sa joie ; mais pendant ce temps si long qu'elle a passé à m'attendre, comme elle a dû être malheureuse, pensa-t-il encore, de là sa pitié.

115, 10, t. Lorsque Sītā entendit Rāma parler ainsi, ses larges yeux de gazelle s'emplirent de larmes.

g. Rāma venait de dire qu'en vengeant son outrage dans le sang de Rāvaṇa, il avait pleinement atteint son but. Le glossateur observe alors que les yeux de Sītā s'emplirent de larmes, à la pensée que sa réunion avec elle n'entrait pas dans le plan de Rāma.

Le mot de la glose *pratiphalana*, c'est la première fois que je le rencontre.

(A suivre).

A. ROUSSEL.

115, 10, t. ity evam vadataḥ çrutvā
Sītā Rāmasya tad vacah mṛgī-
votphullanayanā babhūvāçru-
pariplutā.

g. ity evam vadata ity arthāt
tvayā me prayojanam nāstīti
pratiphalanād duhkhenāçrupa-
riplutā babhūva.

MADHYAMAKĀVATĀRA

INTRODUCTION AU TRAITÉ DU MILIEU

DE

L'ĀCĀRYA CANDRAKĪRTI

AVEC LE COMMENTAIRE DE L'AUTEUR

traduit d'après la version tibétaine

P A R

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN (1)

(Suite).

(1) Voir *Muséon*, 1907, p. 249-317 et 1910, p. 271-358.

[CHAPITRE VI]

La terre Abhimukhī ou sixième production de la pensée d'illumination.]

(Suite.)

(178,5) Le [Vijñānavādin] prend la parole :

Si vous parlez ainsi sans aucune considération à notre égard, nous non plus nous ne vous ménagerons pas. Vous n'êtes habile que dans la réfutation de l'opinion (*pakṣa*) d'autrui, et, faisant montre de cette habileté, vous [avez l'imprudence de] nier le Dépendant (*paratantrarūpa*) sous prétexte que l'argumentation montre qu'il n'est pas justifié (*upapatti ayukta*). De même allons-nous nier la *samvṛti* dont vous faites état (*bhavatsiddha*), car la même argumentation montre qu'elle n'est pas justifiée.

(179,1) Nous répondons :

Si vous trouvez plaisir à rendre coup pour coup, — de même que, en lui offrant sous des dehors amicaux une nourriture empoisonnée, on revolerait un voleur [qui a pris] des trésors accumulés à grand peine depuis l'origine des temps, — faites-le ! Nous en tirerons succès et profit (*abhyudaya, śubha*).

(179,6) En effet :

81. « Nous n'admettons pas la *samvṛti* de la manière dont vous soutenez le Dépendant (*paratantrabhāva*?). Si nous disons, des choses qui n'existent pas : « elles existent », — suivant en cela l'opinion du monde, — c'est en vue du résultat [que cette attitude produit] ».

De vous-mêmes (*svatantra*), vous dites dans votre système que le noble savoir atteint (*avabudh*) le Dépendant (*paratantrarūpa*). Nous ne parlons pas ainsi de la *samvṛti*. Qu'en disons-nous donc ? Qu'elle

n'existe pas ; et si nous disons cependant : « elle existe », c'est parce qu'elle est reconnue dans le monde, c'est en parlant en conformité avec le monde, parce que parler à la suite du monde est le moyen de le convertir (*vivivart*).

Comme l'a dit Bhagavat : « Le monde est en conflit avec moi, mais je ne suis pas en conflit avec le monde. Ce que le monde prétend exister, j'admetts que cela existe ; ce que le monde prétend ne pas exister, j'admetts que cela n'existe pas (1) ».

Aussi bien, cette *samvṛti*,

(179,16)

(179,20)

82. « Si, de même qu'elle n'existe pas pour les Arhats, qui par l'abandon des *skandhas* sont entrés dans la paix, de même elle n'existaient pas pour le monde (*loka*), — de même nous ne dirions pas : « elle existe », même au point de vue du monde (*lokatas*) ».

De même que la *samvṛti* n'existe d'aucune manière pour les Arhats entrés dans le *nirvāṇadhātu* où il ne reste pas de *skandhas*, si de même elle n'existaient pas non plus pour le monde, — de même, [c'est-à-dire] comme pour les *skandhas* de l'Arhat, etc., même en envisageant le monde (*lokapekṣayā*), nous ne dirions pas : « elle existe » (2).

Par conséquent, si nous admettons la *samvṛti*, c'est en manière de nous subordonner à autrui, et non pas de nous-mêmes. Si nous l'admettons, c'est seulement au point de vue du monde. Par conséquent, il convient que vous [la] réfutiez en envisageant ceux qui l'admettent et non pas les autres.

L'auteur dit donc :

(180,10)

(1) Comparer l'*āgama* cité Madhyamakavṛtti p. 370, et *Saṃyuttanikāya*, iii, p. 138 :

nāham bhikkhave lokena vivadāmi loko ca mayā vivadati.... yam bhikkhave natthi sammataṁ loke pāṇḍitānam aham pi tam natthiti vadāmi yam bhikkhave atthi sammataṁ loke pāṇḍitānam aham pi tam atthiti vadāmi....

Voir ci-dessous 288₂₀.

(2) Le texte porte *hdi dag yod do* = « ils existent » (les *skandhas*), et non pas *hdi yod do* = « elle existe » (la *samvṛti*) ; mais le *hdi* de la Kārikā se rapporte certainement à *samvṛti* ; et *dag* n'est pas toujours le signe du pluriel, Sarad Candra, p. 612, Jäschke, p. 247.

83. « Si le monde ne vous fait pas d'opposition (*bādhā*), niez la [*samvṛti*] en envisageant le monde même. Disputez-vous avec le monde sur la [*samvṛti*]. Après, nous nous rallierons au plus fort ».

En ce qui nous regarde, nous sommes très mal placés pour attaquer la *samvṛti* du monde : c'est à vous de réfuter la *samvṛti* du monde ! Si le monde ne vous fait pas d'opposition, nous vous suivrons. Mais le monde fait opposition ? Donc nous resterons neutres. C'est à vous et au monde de combattre là-dessus. Si vous triomphez, nous nous rallierons à votre parti, car nous souhaitons votre succès. Mais si le monde l'emporte sur vous, nous nous rallierons au monde, qui est le plus fort.

(181,s)

Le *Vijñānavādin* prend la parole.

Si vous admettez la *samvṛti* par crainte de l'opposition du monde, bien qu'il soit dénué d'arguments valides (*upapatti*), craignez donc l'opposition de l'Écriture (*āgama*) et admettez l'existence de la seule pensée (*cittamātra*) ! Car il est dit : « Ainsi ce triple monde n'est que pensée » (1).

(182,12)

Nous répondons.

Ornant (expliquant) cette terre (*bhūmitala*, etc.) des Sūtras qui est munie (*yukta*) des précieux saphirs des dires du Bouddha, ne comprenant pas leur vraie et particulière nature (*svabhāvavिशेषा*), troublés d'esprit (*bhrānta*) par la fermentation (*vipariṇāma*) de l'eau de la doctrine de l'existence absolue du *vijñāna*, désirant [en] puiser seulement l'eau de la doctrine de l'existence absolue du *vijñāna*, versant, lavant, remplissant de *soma* [l'Écriture] au moyen de la cruche de terre de votre esprit, vous [la] lisez en cent morceaux (2). Et vous vous rendez ridicule aux yeux de ceux qui en connaissent la vraie nature.

L'intention du Sutra [que vous avez cité] n'est point telle qu'il paraît à votre esprit.

(181,20)

Mais quelle est donc son intention ? L'auteur va le dire :

(1) Voir par exemple l'extrait [du *Daśabhūmaka*] dans *Subhāṣitasamgraha*, fol. 25 : *cittamātram bho jinaputrā yad uta traīdhātukam*.

(2) Je crois qu'il faut lire, l. 17, *bum pas* ; le *hgyur bar* de la l. 15 fait aussi difficulté. Le passage est obscur.

84. « Par cette information que le triple monde n'est que pensée , [information] qui a pour but de [faire] comprendre qu'il n'y a pas d'un agent personnel et permanent, le Bodhisattva tourné vers, dirigé vers, comprend que la pensée seule est agent ».

On lit, en effet, dans le même Sūtra (1) : « Il comprend le *pratityasamutpāda* dans sa progression (*anulomākāra*) ; il se rend compte que cette masse de souffrance, cette végétation de souffrance, est réalisée (*abhinirvartate*) sans quelqu'un qui agisse (*kartar*), sans quelqu'un qui sente (*bhoktar*), par elle-même (*kerala*). Il se rend compte que c'est de l'adhésion à la notion d'agent que procèdent les actes : où il n'y a pas d'agent, il n'y a pas en fait d'acte à percevoir. Il se rend compte que, de la sorte, ce triple monde n'est que pensée : les douze membres de l'existence (*bhavāṅga*) qui ont été distingués et proclamés par le Tathāgata, tous ont pour point d'appui la seule pensée ». Et le reste.

Par conséquent, écartant l'agent personnel et permanent, voyant qu'au point de vue de la *samyṛti*, la pensée seule est agent, il comprend que le triple monde n'est que *vijñāna*.

[Tel est le sens général de la *kārikā*] ; pour le sens des divers mots (*avayavārtha*) :

bodhi, c'est le savoir (*jñāna*) de l'Omniscient.

bodhisattva, parce qu'il y a, dans le [*bodhisattva*], pensée (*citta*), pensée et réflexion relativement à la [*bodhi*] ; ou bien, *bodhisattva*, parce qu'il y a, dans le [*bodhisattva*], détermination, propriété relativement à la [*bodhi*] ; ou bien le *bodhisattva* est un être (*sattva pudgala*) déterminé pour la *bodhi* : le composé est formé avec suppression des mots intermédiaires.

budh (rtogs) signifie *avabudh*.

« Dirigé vers », c'est-à-dire : dirigé vers le *dharmadhātu*.

(1) Daśabhūmaka, chap. vi.

evaṇi bodhisattvo 'nulomākāraṇi pratityasamutpādaṁ pratyaveksate...
...evam ayam kevalo duḥkhaskandho duḥkhavrksa 'bhinirvartate kāra-
kavedakarahita iti / tasyaivaih bhavati / kārakābhiniveśataḥ kriyā
prajñāyate/ yatra kārako nāsti kriyāpi tatra paramārthato nopalabhyate/
tasyaivam bhavati / cittamātram idam yad idam traīdhātukam / yāny
apimāni dvādaśa bhavāṅgāni tathāgatena prabhedaśo vyākhyātāni api
sarvāṇy eva cittasamāśritāni /

“ Tourné vers », c'est-à-dire dans la sixième terre (1).

(183,6) Ayant donc ainsi exposé le sens du Sūtra [*cittamatram yad uta traidhātukam*], pour enseigner ce même sens par un autre sūtra, l'auteur dit :

85. “ C'est pourquoi, ayant en vue la croissance de l'intelligence de l'intelligent, l'Omniscient a dit, dans le *Lankāvatārasūtra*, pour préciser l'intention [de l'enseignement idéaliste], ce foudre consistant en paroles qui abattent la montagne culminante des Tīrthikas »

“ ce [foudre] » : voici le *çloka* enseigné par lui :

“ Individu (*pudgala*), série (*samtāna*), *skandhas*, aussi causes et atomes, *pradhāna*, Dieu, agent (*kartar*), je dis que ce n'est que pensée ».

(183,17) Ce *çloka* se trouve dans le *Lankāvatāra* (2). L'auteur, pour en démêler le sens, dit :

86. “ Le *pudgala* et autres [principes] dont les Tīrthikas parlent dans leurs traités, chacun dans le sien (*yathāsvam*), voyant qu'ils ne sont pas facteurs, le Jina a dit que le seul facteur (3) dans le monde est la pensée ».

“ Les Tīrthikas », c'est là une manière de parler générale ; mais il est aussi des Bouddhistes (4) qui croient au *pudgala*, etc. Ces [Bouddhistes], d'une certaine façon, ne sont pas des Bouddhistes : car, comme les Tīrthikas, ils ne comprennent pas exactement le sens de l'Enseignement. Par conséquent cette désignation (*upadesa*) [de Tīrthika] s'étend à tous.

(184,7) Comme il est dit [dans la *Ratnāvalī*] :

“ Demande au monde qui, avec les Sāṃkhyas, les Aulūkyas, les

(1) Voir p. 73.₁₂.

(2) Edition de Sarad Chandra, p. 82.₁

pudgalah samtatiḥ skandhāḥ pratyayā añavas tathā /
pradhānam iśvaraḥ kartā cittamatram vikalpyate //

D'après notre texte : cittamatram vadāmy aham.

(3) Le terme *agent* n'est pas satisfaisant. Le sens est : force active, créatrice, organisatrice, p incipe d'action ; disons : « facteur ».

(4) Littéralement : des sectateurs de ce *dharma*, de notre religion.

Nirgranthas, enseigne le *pudgala*, les *skandhas*, etc., s'il enseigne le passage au-dessus de l'affirmation et de la négation ».

“ C'est pourquoi les Bouddhas ont enseigné cette profonde ambroisie de l'enseignement qui passe au-dessus de l'affirmation et de la négation : sache que c'est la Loi même » (1).

Il faut considérer comme des non-Bouddhistes (*bāhya*) ceux qui s'attachent [et croient] aux *skandhas*, etc.

yathāsvam, c'est-à-dire dans leurs systèmes respectivement.

[La *kārikā* marque] donc implicitement que les Tīrthikas soutiennent que les *skandhas*, etc., sont facteurs (*kārakatva*). Comme ce *samsāra* n'a pas eu de commencement, quelle doctrine (imagination) n'a pas existé et n'existera pas ? (2) Ainsi, aujourd'hui même, les Religieux blancs (3) et d'autres [écoles] enseignent les *skandhas*.

(184,18)

Bhagavat, ne voyant pas que le *pudgala* et autres [facteurs supposés] soient facteurs, a enseigné que la pensée seule est le facteur de ce monde. Tel est le sens du Sūtra [que vous citez, p. 181, 10]. Le sens étant épousé par la négation d'autres facteurs, le terme “ rien que » (*cittamātram*, rien que pensée) n'a pas la force de nier l'objet de la connaissance (*jñeyā*) [et d'établir qu'il n'existe que la pensée ou connaissance sans objet].

Ceci étant expliqué, voulant montrer d'une autre manière que la négation du [monde] extérieur ne résulte pas (*sambhavati*) du texte allégué, l'auteur dit :

(185,7)

87. « De même que le [mot] *Buddha* est sous-entendu (*ākhyāta*, *vyākhyāta*) dans *tattva* [et dans] *vistara* ; de même, alors que le

(1) Cité Madhyamakavṛtti, p. 275,7

सर्वानुभवात् यन्मृत्युं पुद्गलस्त्रियोऽपि लोकान् विद्यते।
सर्वानुभवात् यन्मृत्युं पुद्गलस्त्रियोऽपि लोकान् विद्यते।
सर्वानुभवात् यन्मृत्युं पुद्गलस्त्रियोऽपि लोकान् विद्यते।
सर्वानुभवात् यन्मृत्युं पुद्गलस्त्रियोऽपि लोकान् विद्यते।

“ Sache donc que le passage au-dessus de l'affirmation et de la négation est le propre de la [Bonne] Loi ...

(2) Lire, avec les syll. *ci zhig mi hbyun bar hgyur*.

(3) *Spon ba dkar po*. Peut-être *śvetāmbara*, *sitapata*, religieux jainas. Mon ami F. W. Thomas me signale Harṣacarita (Bombay, 1892, p. 265, trad. p. 236) où on lit, après *svetapataih* le terme *pandurībhikṣubhiḥ* commenté par *tyaktakāṣāyaiḥ*. Des bouddhistes qui ont jeté le froc jaune.

monde a pour chose importante la seule pensée, il est dit dans le sūtra : « pensée seulement ». Que la matière soit ici niée, tel n'est pas le sens du sūtra ».

De même que, bien que le mot *buddha* n'apparaisse pas devant [les mots] *tattva*, *vistara*, il y est cependant sous-entendu (*vyākhyāta*) (1) ; de même reconnaissiez que, la pensée seule étant importante, pour nier l'importance d'autres facteurs, [le sūtra dit] : « Le triple monde n'est que pensée ». Ce [texte] enseigne donc la négation de l'importance des choses visibles [*rūpa*], etc. ; mais non pas la négation de leur existence, [comme s'il disait] : « La pensée seule existe ; le *rūpa* (matière) n'existe pas ».

(185,20) Il faut, sans aucun doute, accepter le sens du sūtra comme nous l'expliquons. Conformément à votre système :

88. « Si en comprenant que « ce [monde] est seulement pensée », il a, dans ce [texte], nié le *rūpa*, pourquoi ce magnanimité a-t-il aussi déclaré, dans ce [même sūtra], que la pensée naît de l'erreur et de l'acte ? » (2)

(186,7) [Dans ce même sūtra, c'est-à-dire] dans le même Daçabhūmaka, le *vijñāna* est dit avoir pour cause l'*avidyā* et les *samskāras* : par conséquent il n'existe pas en soi (*svalakṣaṇenāśiddha*). Si le *vijñāna* existait en soi (*svabhāvena*), il ne dépendrait (*anapekṣa*) ni de l'*avidyā*, ni des *samskāras* : or il en dépend. Par conséquent, d'aucune façon le *vijñāna* n'est en soi (*svabhāvena*), car, comme les cheveux, etc., perçus par l'homme atteint d'ophtalmie (*tainirika*), il existe quand existent les causes d'erreur (*viparyāsa*), et n'existe pas quand elles n'existent pas (3).

Comme il est dit [dans le Daçabhūmaka] (4) : « Le Bodhisattva

(1) *Lalitavistara* est dit pour *Buddhalalitavistara*, *Tattvāvatāra* pour *Buddhatattvāvatāra* (?)

(2) Cité dans *Subhāśitasamgraha*, fol. 24

rūpam eva yadi tatra niśiddham
cittamātram idam ity avagamya /
mohakarmajam uvāca kimartham
cittam atra punar eṣa mahātmā //

(3) Je ne sais trop que faire de *de kho na ltar*, l. 14.

(4) Daśabhūmaka, sixième terre :

186.15 evam bodhisattvo 'nulomākāram pratīyasamutpādam pratya-

examine ainsi le *pratityasamutpāda* dans son aspect de progression. Il pense : la non-pénétration (? *anabhijñāna*) des vérités,

veksate / tasyaivam bhavati / satyeśv anabhijñānam paramārthato 'vidyā /
avidyāprakṛtasya karmaṇo vipākāḥ saṃskārīḥ / saṃskārasaṃniśritam
prathamam cittaṁ vijñānam / vijñānasahajūc catvāra upādānaskandhā
nāmarūpam / nāmarūpavivṛddhiḥ ṣaḍyatanam / indriyavिशयविज्ञाना-
trayasamavadhānam sāsravaṁ sparśaḥ / sparśasahajā vedanā / vedanā-
dhyavasānam ṛṣṇā / ṛṣṇivivṛddhir upādānam / upādānaprasṛtam sāsra-
vaṁ karma bhavaḥ / karmaniṣyando jātiḥ skandhonmajjanam / skandha-
paripāko jarā / jīrnasya skandhabheda maraṇam / mrīyamāṇasya
vigacchataḥ^a saṃmūḍhasya sābhīṣṭavaṅgasya hrdayasamtāpaḥ śokaḥ /
śokaśamutthitāḥ vākpralāpāḥ paridevaḥ / pañcendriyanipāto duḥkhām /
manodṛṣṭinipāto daurmanasyam / duḥkhadaurmanasyabahulatvasaṃ-
bhūtā upāyāsāḥ / evam ayam kevalo duḥkhaskandho duḥkhavṛkṣo
'bhinivartate kārakavedakavirahita iti /

[Suit le passage cité ci-dessus, p. 182.^b]

187.¹⁴ tatrāvidyā dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / ālambanataḥ
sattvān saṃmohayati hetum ca dadāti saṃskārābhiniṛvṛttaye / saṃskārā
api dvividhakāryapratyupasthānā bhavanti / anāgata vipākābhiniṛvṛttim
ca kurvanti hetum ca dadāti vijñānābhiniṛvṛttaye / vijñānam api dvivi-
dhakāryapratyupasthānam bhavati / bhavapratisamṛdhim ca karoti hetum
ca dadāti nāmarūpābhiniṛvṛttaye / nāmarūpam api dvividhakāryapraty-
upasthānam bhavati / anyonyopastambhanaṁ ca karoti hetum ca
dadāti ṣaḍyatanābhiniṛvṛttaye / ṣaḍyatanam api dvividhakāryapraty-
upasthānam bhavati / svavिशयविभक्तिम cādarśayati hetum ca dadāti
sparśabhinirvṛttaye / sparśo 'pi dvividhakāryapratyupasthāno bhavati /
ālambanasparśanam ca kāroti hetum ca dadāti vedanābhiniṛvṛttaye /
vedanāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / iṣṭāniṣṭobhayavimuktā-
nubhavanam ca karoti hetum ca dadāti ṛṣṇābhiniṛvṛttaye / ṛṣṇāpi
dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / saṃrajanīyavastusamṛgām ca
karoti hetum ca dadāty upādānābhiniṛvṛttaye / upādānam api dvividha-
kāryapratyupasthānam bhavati / bsaṃkleśabandhanam ca karoti^c hetum
ca dadāti bhavābhiniṛvṛttaye / bhavo 'pi dvividhakāryapratyupasthāno
bhavati / anyagatipratiṣṭhānam^d ca karoti hetum ca dadāti jātyabhinir-
vṛttaye / jātir api dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / ^eskandhonmaj-
janam ca karoti^f hetum ca dadāti jarābhiniṛvṛttaye / jarāpi dvividha-
kāryapratyupasthānā bhavati / indriyapariṇāmam ca karoti hetum ca
dadāti maraṇasamavadhānābhiniṛvṛttaye / [yāvan]^e maraṇam api dvivi-
dhakāryapratyupasthānam bhavati / saṃskāravidhvāṇsanam ca karoti
aparijñānānuccchedam ceti /

(a) D'après notre version tibétaine *maraṇavigamanakāle*.

(b) Notre version porte : « comme ci-dessus ».

(c) D'après le Ms : *pratyupasthānam*; *upa* manque dans le tibétain.

(d) Notre version porte : « comme ci-dessus ». — (e) Manque dans notre
version tibétaine. — (f) Notre version porte : hetum ca dadāti aparijñānā-
nuccchedaya. — Voir Madh. vṛtti, 174.10.

c'est en réalité l'*avidyā* ; le *vipaka* de l'acte fait par *avidyā*, c'est les *samskāras* ; la première pensée s'appuyant sur les *samskāras*, c'est le *vijñāna* ; les quatre *upādānakandhas* nés avec le *vijñāna*, c'est le *nāmarūpa* ; la croissance du *nāmarūpa*, c'est le *śadāyatana* ; la rencontre passionnelle de l'organe, de l'objet et du *vijñāna*, c'est le *sparsa* ; ce qui naît avec le *sparsa*, c'est la *vedanā* ; l'attachement à la *vedanā*, c'est la *trṣṇā* ; la croissance de la *trṣṇā*, c'est l'*upādāna* ; l'acte passionnel qui procède de l'*upādāna*, c'est le *bhava* ; l'écoulement de l'acte, c'est la *jāti*, l'émersion des *skandhas* ; la maturité des *skandhas*, c'est la *jarā* ; la destruction des *skandhas* du vieillard, c'est le *marana*..... ».

(187,8)

[*Je ne crois pas fort utile de traduire en entier cette description du pratyasamutpāda ; le texte original, qu'on trouvera en note, sera, au contraire, le bienvenu. Il complète et éclaire le Cālistambasūtra*].

(189,5)

Ceci établit que le *vijñāna* a pour causes l'*avidyā* et les *samskāras*. Soit, dira-t-on, le *vijñāna* existe quand existent les causes d'erreur. Mais comment n'existe-t-il pas quand elles n'existent pas ? Il est dit : « De la destruction de l'*avidyā*, destruction des *samskāras* : en l'absence de la cause *avidyā*, apaisement, absence de point d'appui des *samskāras*. De la destruction des *samskāras*, destruction du *vijñāna* : en l'absence de la cause *samskāras*, apaisement et absence de point d'appui du *vijñāna* » et le reste (1).

(189,13)

Il pense ainsi : « Le *samskrta* existe par l'union, n'existe pas par la séparation ; il existe par le concours, n'existe pas par le divorce. Puisque nous savons que le *samskrta* est infecté de ces multiples vices, nous rompons cette union, ce concours ; mais, en vue des êtres à convertir, nous ne nous attacherons pas à l'arrêt complet des *samskāras* ! » Quand il examine ainsi, ô fils du Victorieux, tout ce qui est *samskāras*, quand il reconnaît leur infection, néant, constitutionnelle non-originé et non-destruction... » et le reste (2).

(1) *avidyānirodhāt samskāranirodha iti avidyāpratyayatābhāvāt samskārāṇāṁ vyupaśamo 'nupastambhaś ca / samskārapratyayatābhāvād vijñānasya....*

(2) *tasyaivam bhavati / samyogāt pravartate / visamyogān na pravartate / sāmagryāḥ samskr̥tam pravartate / visāmagryāḥ samskr̥tam na*

Quel est donc l'homme sensé qui, en présence de l'*āgama* promulgué par ce même [Daçabhūmakasūtra], irait concevoir le *vijñāna* comme existant en soi (*vastutah*) ? Cette imagination est hérétique (*drstikṛta*).

(109,2)

Par conséquent, cette expression *cittamātra* a pour but de mettre en lumière que la seule pensée est l'élément capital ; et il est absolument faux que cet *āgama* mette en lumière l'inexistence de la matière (*rūpa*).

Pour montrer l'importance capitale de la pensée, l'auteur dit :

(190,8)

89. « C'est la pensée qui construit, dans leur grande variété, le monde des êtres vivants et le monde-réceptacle. Il est dit que l'univers entier est né de l'acte ; et il n'y a pas d'acte sans la pensée » (1).

Le monde des êtres vivants (*sattvaloka*), c'est-à-dire les êtres vivants qui ont obtenu leur existence personnelle (ou leurs corps : *labdhātmabhabva*) par leurs propres actes et passions (*klesa*). Le monde-réceptacle (ou monde matériel, *bhājanaloka*), c'est-à-dire [l'univers], — depuis le cercle du vent (*vāyumandala*), etc., jusqu'au palais séjour des Akanīthas (*vimānabhavana*), — qui est produit par l'acte commun (*sādhāraṇakarman*) des mêmes [êtres vivants].

La variété [des êtres vivants], yeux, etc., du paon, etc., n'est produite que par l'acte spécial (= non commun) du paon, etc. ; la variété [des choses matérielles], lotus, etc., est produite par l'acte

(190,17)

pravartate / hanta vayam evaṃ bahudosaduṣṭam sampskṛtam vidityāsyā samyogasyāsyāḥ sāmagryā vyavacchedam kariṣyāmo na cātyantopasaṁmarṇ sampskārāṇām avirāgayiṣyāmaḥ sattvaparipācanatāyai/evam asya bhavento jinaputraḥ sampskāragataṇi bahudosaduṣṭam svabhāvarahitam anutpannāniruddham prakṛtyā prat�avekṣamāṇasya....

Le tibétain porte : « nous n'atteindrons pas » (*prāp*) ; *na virāgayati* dans M. Vyut. 126.₄₆, Divyāvadāna, 181.₆ (*ārāgito na virāgitaḥ* : charmé non dégoûté).

(1) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, 99.₃, 472 ; *Subhāṣitasaṅgraha*, fol. 24 ; *Pāñcakramatiippaṇi* :

sattvalokam atha bhājanalokam
cittam eva racayaty aticitram /
karmajam hi jagad uktam aśeṣam
karma cittam avadhūya ca nāsti ||

eommun (= l'ensemble des actes) de tous les êtres vivants. Il faut juger de même des autres choses.

(101,²) Comme il est dit :

“ Les montagnes noires (*kālaparvata* ?) naissent en leur temps en raison de l'acte des créatures, tout comme, dans les mondes de l'enfer et du ciel, [naissent] les arbres à épées et à diamants ».

(191,⁷) L'univers entier naît donc de l'acte, et l'acte, de son côté, s'appuie sur la pensée : car seul l'acte accompagné de pensée s'accumule pour la rétribution (*upacīyate*), car il n'y a pas d'acte sans pensée (1). C'est la pensée qui est la cause capitale de l'existence (*pravṛtti*) de l'univers, et non pas autre chose ; et le sūtra établit donc que la pensée seule (*cittamātra*) est capitale, et non pas la matière (*rūpa*).

(191,¹²) Pourquoi ? dira-t-on.

90 a-b. “ Quand bien même la matière existerait ; il ne s'y trouve pas de facteur (principe d'action) intelligent ».

La pensée est que la matière est inerte (*jada*).

90 c-d. “ Par conséquent, en niant que toute autre chose que la pensée soit facteur, on ne nie pas la matière ».

(191,¹⁸) Quelques-uns soutiennent que le *pradhāna* [des Sāṃkhyas] et autres [principes] sont facteurs ; quelques-uns réservent cette qualité à la pensée ; mais on admet, sans discussion, que la matière n'est pas facteur. Par conséquent, redoutant la qualité de facteur (*kārakatva*) des *pradhāna*, etc., pour écarter leur caractère (*lakṣaṇa*) inexistant [de facteur], on dit que seule est facteur la pensée, qu'on voit, en effet, susceptible d'activité. Et, ayant ainsi écarté l'activité des *pradhāna*, etc., on occupe victorieusement le terrain de la dispute. De même, de deux rois qui prétendent régner sur le même pays, [l'un] occupe son pays par l'expulsion de son seul compétiteur, mais aucun mal n'est fait aux gens du peuple qui sont également chers aux deux [rois] ; de même ici aussi, la matière existe, car, étant chère aux deux partis, elle ne reçoit jamais de coups.

(1) Voir la définition de l'acte : *cetanā cetayitrā ca karma*, *Madhyamakavṛtti*, p. 305 et sources canoniques citées p. 306, n. 3. — Sur la différence entre le karman *kṛta* et *upacita*, ibidem p. 303, n. 4.

Par conséquent, conformément aux principes (*vidhi*) exposés, (192,⁹)

91. « Quand on se place au point de vue de la réalité (*tattva*) mondaine, les cinq *skandhas*, tous ensemble [c'est-à-dire matière comprise], existent, parce que le monde y croit (*loke prasiddha*) ; pour le Yogin, qui désire l'aube du savoir de la réalité (*tattvajñā-nodaya*), les cinq n'existent pas ».

Donc, puisqu'il en est ainsi, (192,¹⁵)

92 a-b. « Si la matière n'existe pas, ne soutenez (*grah*) pas l'existence de la pensée ; et si la pensée existe, ne soutenez pas l'inexistence de la matière ».

Quand on croit, en raison de preuves [c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de la vérité rationnelle, non pas de la vérité mondaine], à l'inexistence de la matière, il faut croire à l'inexistence de la pensée, car l'existence de l'une et de l'autre est [également] dépourvue de preuves. De même, quand on croit à l'existence de la pensée, alors il faut aussi croire à l'existence de la matière, car toutes deux [,matière et pensée,] sont admises dans le monde.

On arrive à la même conclusion en partant de l'Ecriture : (193,²)

92 c-d. « Le Bouddha les (1) rejette ensemble dans les Sūtras de la Prajñā (2), et [ensemble] les proclame dans l'Abhidharma ».

Les *shandhas*, matière, etc., sont également proclamés tous les cinq dans l'Abhidharma, quand il distingue leur caractère spécial et commun, etc. (3). Dans la Prajñāpāramitā, tous les cinq sont également niés : « Le *rūpa*, ô Subhūti, est vide d'être en soi (*svabhāva*) », et ainsi de suite jusqu'au *vijñāna* compris.

Donc, de la sorte établie par l'Ecriture et la raison, (193,¹⁰)

93 a-b. « Cette relation (*krama*) (4) des deux vérités, vous avez beau la détruire, votre réalité (*vastu*), [c'est-à-dire, le *vijñāna* que

(1) *de dag* = matière et pensée ; mais, d'après le commentaire, les *skandhas*.

(2) Ces rab thsul mdo

(3) *svasāmānyalakṣaṇādiprabhedadvāreṇa*

(4) *krama, rim pa* = relation ? littéralement « pas, marche, degré, ordre, succession, hiérarchie ».

vous prétendez exister absolument], en raison de [votre] négation, n'est pas prouvée ».

En soutenant que le *vijñāna* seul existe, sans matière, vous détruisez la relation de la *samvṛti* et du *paramārtha* telle qu'elle a été expliquée ; et bien qu'ayant détruit cette relation des deux vérités, votre réalité n'est pas établie.

Pourquoi ? dira-t-on.

Parce que, ayant d'abord nié la réalité [du *rūpa*], vos efforts [pour établir celle du *jñāna*] sont sans succès (1).

93 c-d. « Il faut donc reconnaître, conformément à cette relation, que, en vérité, les choses sont d'origine non-nées, et qu'au point de vue du monde, elles sont nées [et existent]. »

(194,1)

Le [Vijñānavādin] reprend ici.

Quand bien même le sens du sūtra [cité p. 181, l. 8] serait tel que vous dites, un autre *āgama* démontre que la pensée seule existe. Il est dit en effet : « La [chose] extérieure (*bāhyam*), quoi qu'apparaissant, n'existe pas ; c'est la pensée qui apparaît sous des [formes] variées. Je dis que la pure pensée apparaît comme corps, objets de jouissance et place (2) ».

Par « corps », il faut entendre les organes (*āyatanas*), œil, etc. ; par « objets de jouissance », les objets (*viśaya*), visible (*rūpa*), etc. ; par « place », le monde-réceptacle.

Comme il n'y a pas de chose extérieure à côté de la pensée,

(1) Le *jñāna* (pensée) existerait absolument si le *jñeyā* (objet, *grāhya*, matière) existait absolument ; sans *jñeyā*, il n'y a pas de *jñāna*. Or, vous niez l'existence de la matière, même au point de vue de l'expérience mondaine ; et cette négation détruit l'existence de la pensée. Votre thèse : « La matière n'existe pas et le *vijñāna* existe absolument », est contradictoire.

(2) Cette strophe est sans doute extraite du *Lankāvatāra*. On peut reconstituer la seconde ligne :

dehabhogapratisthāvac cittamātramp vadāmy abam
d'après *Lankāvatāra*, p. 73 :

dehabhogapratisthābhām ye cittam nābhijānate

Voir ibid. p. 52, 59 et 88 et comparer la triple division du *grāhya* *Sūtrālamkāra*, xi, 40, commentaire : *padābhāsa* (*pada* = gnas), *arthā*, *deha*. Notre *pratiṣṭhā* (= gnas) correspond à *pada*.

c'est l'unique *vijñāna* qui naît avec l'apparence de corps, objet de jouissance, place ; et le corps, etc., prenant la nature d'objet de la connaissance (*viśayabhāva*), apparaît comme distinct du *vijñāna*, comme extérieur. — Par conséquent le triple monde n'est que pensée.

Voulant montrer que ce sūtra est, lui aussi, intentionnel, l'auteur dit : (194,14)

94 a-b. « Le sūtra où il est dit que ce qui apparaît comme extérieur n'existe pas, que c'est la pensée qui apparaît sous des [formes] variées » ;

De ce [sūtra], voici l'intention :

94 c-d. « Il est aussi de sens provisoire (*neyārtha*), rejetant la matière pour ceux [dans l'intérêt de ceux] qui sont trop attachés à la matière ».

Ce texte est de sens provisoire.

Ceux qui ont un trop vif amour pour la matière, en raison de l'affection (*anurāga*), de la colère, de l'orgueil (*māna*), etc. qui ont la [matière] pour cause, perdent la maîtrise d'eux-mêmes ; par leur adhésion (*abhiniveśa*) à la [matière], ils commettent de grands péchés et manquent à accumuler le mérite et le savoir (*punya, jñānasambhāra*) ; c'est pour ceux-là que Bhagavat, en vue de vaincre les passions (*klesa*) qui ont leur cause dans la matière, c'est pour ces passionnés (*rāgavat*) [que Bhagavat] a enseigné, des objets extérieurs (*bāhyavिशया*), qu'ils sont seulement pensée, bien qu'ils ne soient pas tels (1).

Mais comment savez-vous que cet *āgama* est de sens provisoire et non pas de sens définitif (*nītartha*) ? (195,9)

Par l'Écriture et le raisonnement.

C'est ce que dit l'auteur (2) :

(1) J'omets une incise qui n'est pas très claire : « comme un squelette triomphateur de la passion » : *rāgajitkānkālavat*. Le Yogin, pour se délivrer de l'amour, se représente les êtres vivants comme des squelettes, ce qu'ils ne sont pas. — (2) l'auteur = ston pa byed pa ?

95 a-b. « Le Maître a dit que ce [sūtra] est de sens provisoire ; le raisonnement établit que ce [sūtra] est de sens provisoire ».

(195,15) Non seulement ce sūtra est de sens provisoire, mais encore,

95 c-d. « Cet āgama montre que les autres sūtras de ce genre sont de sens provisoire ».

Et quels sont, dira-t-on, les sūtras (1) de ce genre ? Par exemple (2), dans le Samdhinirmocanasūtra, exposé des Trois natures (*trisvabhāva*), c'est-à-dire du *parikalpita*, du *paratantra* et du *pariniṣpanna*,

« Le *parikalpita* n'existe pas et le *paratantra* existe » (3).

Et encore :

« Le *vijñāna*-réceptacle (4) (*ādānavijñāna*), profond, subtil, semence universelle, coulant comme un fleuve, il ne convient pas de le concevoir comme étant le « moi », — cet enseignement je ne l'ai pas donné aux enfants ».

Et le reste. Ces [sūtras], l'āgama qui suit [extrait du Lankāvatarā] montre qu'ils sont de sens provisoire.

« De même que le médecin donne des remèdes aux différents malades, de même les Bouddhas enseignent aux créatures que rien n'existe que la pensée » (5).

(1) Le contexte montre ce qu'il faut entendre ici par *sūtra* ; non pas tel ou tel livre, mais des fragments, paragraphes ou stances, comme sont les passages du Daçabhūmaka (*cittamātram yad uta traidhātukam*) et du Laṅka allégués par le Vijnānavādin, comme les passages qui suivent extraits du Samdhinirmocana....

(2) Par exemple.... Le texte porte *tadvathā samdhinirmocanasūtrāt, ... trisvabhāvanirdeśāt, ...* Le Samdhinirmocana est un des Sūtras sur lesquels s'appuient les Vijnānavādins, Wass. p. 152.

(3) Ces deux pādas, que j'ai eu le tort de ne pas isoler de la prose, correspondent, pour le sens tout au moins, à *Laṅkāvatāra*, p. 130 :

nāsti vai kalpito bhāvah paratantrāś ca vidyate.

C'est la doctrine des Vijnānavādins.

(4) Voir M. Vyut. 105,2. Synonymes *ālayavijñāna, mūlacitta*.

(5) *Laṅkāvatāra*. édition de Sarad Chandra, p. 54 ; cité *Subhāṣitasamgraha*, fol. 25.

āturi āturi bhaiṣajyam yadvad bhiṣak prayacchatī /
cittamātram tathā buddhāḥ sattvānāṁ desayanti vai /

De même, [dans le *Laṅkāvatāra*] (1) : « Bhagavat a décrit dans l'Écriture le *tathāgatagarbha* ; Bhagavat l'a décrit comme naturellement brillant, originellement pur de toute pureté, portant les trente-trois marques, immanent au corps de toutes les créatures ; Bhagavat l'a décrit comme étant, à l'instar d'une gemme de grand prix revêtue d'ordures, revêtu du vêtement des *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas*, dominé par les *rāga*, *dveṣa* et *moha*, souillé par la souillure des imaginations, [mais] permanent, ferme, éternel. Or, ô Bhagavat, comment cette doctrine du *tathāgatagarbha* [enseignée] par le Tathāgata, ne serait-elle pas semblable à la doctrine de l'*ātman* des Tīrthakaras ? Car, ô Bhagavat, les Tīrthakaras ensei-

(196,12)

(1) *Laṅkāvatāra*, p. 80.

atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocat / tathāgatagarbhaḥ punar bhagavatā sūtrāntapāṭhe 'nuvarṇitaḥ / sa ca kila tvayā prakṛtiprabhāśvaraviśuddhyādīviśuddha eva varṇyate dvātrīṁśallakṣaṇadharāḥ sarvasattvadehāntargataḥ mahārghamūlyaratnām malinavastrapariveṣṭitam iva skandhadhātvāyatanavastrapariveṣṭito rāgadveṣamohaparibhūtaḥ (a) parikalpamalamalino nityo dhruvaḥ śāśvataś cānuvarṇitaḥ / tat katham ayam bhagavan tīrthakarāt-mavādatulyas tathāgatagarbhavādo na bhavati / tīrthakarā api bhagavan nityo 'kartā nirguṇo vibhūravyaya ity ātmavādopadeśam kurvanti //

bhagavān āha / na hi mahāmate tīrthakarāt-mavādatulyo mama tathāgatagarbhavādopadeśaḥ / kiṃ tu mahāmate (b) śūnyatābhūtakoṭinir vāñcānutpādānimittāpranihitādyānām padārthānām tathāgatagarbhopadeśam kṛtvā tathāgatā arhantaḥ samyaksam̄buddhā bālānām nairātmya-samprāsapadavivaranārthām nirvikalpanirābhāsa-gocaram tathāgatagarbhamukhopadeśena deśayanti / na cātra mahāmate anāgata-pratyutpannair bodhisattvair ātmābhiniveṣaḥ kartavyaḥ / tadyathā mahāmate kumbhakāra ekasmān mṛtparamāṇurāśer vividhāni bhāndāni karoti hastaśilpadāṇḍodakaśūtraprayatnayogat / evam eva mahāmate tathāgatās tad eva dharma-nairātmyamp saravikalpalakṣaṇavinivṛttam (c) vividhaiḥ prajñopāyakauśalyayogais tathāgatagarbhopadeśena vā nairātmyopadeśena vā kumbhakāravac citraile padavyāñjanaparyāyai deśayanti / evam hi mahāmate [ātmavādābhini-viṣṭānan tīrthakarānām ākarṣaṇārtham] tathāgatagarbhān nirdiśanti / kathaṁ vata (d) bhūtātma-vikalpadṛṣṭipatitāśayā vimokṣatrayagocarapatitāśayopetāḥ (e) kṣipram anuttarām samyaksam̄bodhim abhisam̄budhyerann iti /

(a) L'édition *"mohābhūtāparikalpa"*(b) Ibid. *mahāmate tathāgatāḥ śūnyataḥ*(c) Notre texte remplace *"lakṣaṇa"* par *"ātma"* (bdag ḥid).(e) L'édition *vata abhūtaḥ*.(d) Notre texte a *gnas pa* au lieu de *chun ba* (= *patita*) du composé qui précède.

gnent la doctrine de l'*ātman* disant qu'il est permanent, non-agent, sans qualités, omniprésent, sans déclin ». — Bhagavat répondit : « O Mahāmati, mon enseignement du *tathāgatagarbha* n'est pas semblable à la doctrine de l'*ātman* des Tīrthakaras. O Mahāmati, les Tathāgatas Arhats parfaits Bouddhas enseignent comme *tathāgatagarbha* la vacuité, la *bhūtakoṭi*, le *nirvāṇa*, la non-naissance, le sans-caractère, la non-finalité et autres *padārthas* semblables : [c'est-à-dire que] voulant écarter la terreur que les sots ont pour le *nairātmya*, ils le montrent, étranger [qu'il est] aux concepts, et au-delà des représentations, sous les espèces du *tathāgatagarbha*. Mais, ô Mahāmati, les Bodhisattvas présents et à venir ne doivent point le prendre pour un « moi ». De même, ô Mahāmati, qu'un potier, d'un seul groupe d'atomes de terre, forme divers pots par l'emploi de la main, de la technique, du bâton, de l'eau, de la corde et de l'effort ; de même, ô Mahāmati, les Tathāgatas aussi, comme le potier, par diverses expressions synonymes, enseignent le même *dharmanairātmya*, qui est dégagé de tout ce qui est concept, en enseignant, suivant l'emploi varié de la sapience et de l'habileté dans les moyens, soit le *tathāgatagarbha*, soit le *nairātmya*. [Les Bouddhas] enseignent donc ainsi le *tathāgatagarbha* [s'étant demandé] comment les [créatures] dont les pensées (*āśaya*) sont arrêtées dans l'hérésie de la conception d'un moi réel, pourront, revêtues d'intentions arrêtées dans le domaine des trois *vimokṣas* [*śūnyatā*, etc.], rapidement parvenir à la parfaite illumination ».

Et dans le même sūtra : « O Mahāmati, l'intelligence intime du sūtra de tous les Bouddhas a pour caractère la vacuité, la non-naissance, la non-dualité, l'absence d'être en soi ».

(198, 18)

Après avoir montré, par ce sūtra, que tous les sūtras de ce genre, que les Vidyānavādins prétendent être de sens définitif, sont de sens provisoire ; l'auteur dit pour montrer que le raisonnement mène à la même conclusion :

96. « Si le *jñeyā*, objet de la connaissance, n'existe pas, la réfutation du *jñātar*, sujet de la connaissance, s'obtient facile-

ment (1) : les Bouddhas commencent donc par nier le *jñeyā*, parce que la négation du *jñātar* s'établit de l'inexistence du *jñeyā* ».

Les Bouddhas Bhagavats attirent par degrés les fidèles dans la doctrine de l'absence d'être en soi (*naiḥsvabhāvya*). Les hommes qui font de bonnes actions entrent facilement dans la vérité religieuse (*dharmaṭā*) : de même que les Bouddhas prêchent d'abord le don, etc., — parce que le don, etc., est un moyen d'entrer dans la *dharmaṭā* ; — de même, la négation de l'objet de la connaissance (*jñeyā*) étant un moyen de l'intelligence du *nairātmya*, ils proclament d'abord la négation de l'objet : car ceux qui comprennent le *nairātmya* de l'objet entrent facilement dans le *nairātmya* du sujet (*jñātar*). De ceux qui comprennent l'absence d'être en soi de l'objet, les uns concevront d'eux-mêmes l'absence d'être en soi du sujet, les autres [arriveront à cette conception] grâce seulement à un peu d'instruction supplémentaire (*kīyadupadeśamātrena* ?) : c'est dans ce but que [les Bouddhas] proclament d'abord la négation de l'objet.

Les hommes sages doivent juger de même des autres choses [analogues] :

(199,12)

97. « Connaissant ainsi l'économie de l'*āgama*, sachez que les sūtras qui ont pour sens [but] la vacuité sont de sens définitif ; — ceux qui ont pour but de dire ce qui n'est pas la vérité vraie (*atattva*) sont promulgués dans un sens provisoire, et doivent être conduits (interprétés) par la réflexion » (2).

Les sūtras qui ne mettent pas en lumière (3) le caractère réel du *pratītyasamutpāda* caractérisé par la non-naissance, etc., com-

(1) Lire l. 17 *bsal* au lieu de *gsal* ; l. 18, petite édition *bde blag rñe ces.*

(2) La pensée de l'auteur n'est pas douteuse : comp. Subhāṣitasamgraba, fol. 30 : *pravacane tu śūnyatādeśanaiva nītārthā taditarā tu śūnyatāvataṇārtham neyārtheti*. — Mais la traduction de cette strophe reste conjecturale : evam āgamasya prakriyām (pravṛttim, vṛttāntam) jñātvā / sūtram yad atattvoktyartham / neyārthata uktam api tarkitvā neyam iti / śūnyatārtham nītārtham viddhi /

(3) Je pense qu'il faut lire *bsal* pour *gsal* : « Les sūtras qui ne nient pas la réalité (au sens absolu) du *pratītyasamutpāda*, dans lequel il n'y a en fait aucune réelle production,... peuvent-ils introduire dans la vraie doctrine ? »

ment pourraient-ils être cause d'entrée dans le *naiḥsvabhāvy*? Voilà ce qu'il faut expliquer.

- (199,20) Comme il est dit [par Nāgārjuna dans le Lokāñītastava] :
 “ Les éléments (*bhūta*, *mahabhūta*) ne sont pas perçus [saisis] par l’œil. Comment ce qui en est produit (*tadbhava* = *bhautika*) serait-il saisi par l’œil ? En parlant ainsi de la *rūpa* (matière), vous avez réfuté la perception du *rūpa* ” (1).

Et dans le sūtra : « non-permanent = inexistant ».

- (200,e) Reconnaissez [les sūtras] qui ont pour sens la vacuité (*sūnyatārtha*) comme de sens définitif.

Comme il est dit [dans le Samādhīrāja] :

“ Il connaît la caractéristique des sūtras de sens définitif, à ce que le Sugata y enseigne la *sūnyatā*; et là où sont enseignés *pudgala*, *sattva*, *puruṣa*, il connaît que tous ces *dharma*s (= *sūtras*) sont de sens provisoire » (2).

Et encore :

“ Tous les sūtras que j’ai proclamés dans les milliers d’univers, variés dans les syllabes, n’ont qu’un sens [qu’] il est impossible d’exprimer ».

“ Qui médite une chose les a toutes méditées (2). Tous les nombreux *dharma*s des Bouddhas qui ont été enseignés ”,

“ c'est le *nairātmya* de toutes choses. Aux hommes habiles dans le sens [des sūtras] qui parviennent à ce point, il n'est pas difficile d'obtenir les *dharma*s des Bouddhas ».

Cela est aussi expliqué tout au long dans l'Aryāksayamatīśūtra et dans d'autres sūtras. Voyez les.

(1) Lokātīta, stance 5 (*Bstod*, fol. 79 b)]

hbyuṇ bā mig gi gzugs min pas
de dños mig gi (*cākṣusā*) ji ltar yin
gzugs nñid gzuṇ bar rab bkag pa
gzugs nñid khyod kyis de ltar gsuṇs

a. tire mig gis gzuñ.

D'après la commune physique les éléments, terre, etc., ne sont pas visibles ; seuls sont visibles leurs dérivés ou composés.

(2) Cité dans *Madhyamakavrtti*, pp. 44 et 276.

(3) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 128,18, *Tātparyatīkā*, p. 26,11 ; *Samādhirāja*, p. 46 :

eka nirdeśa dharmāṇām sarvadharmaḥ alakṣaṇām
sarvadharmaḥ anātmakāḥ

Un point seulement (*pakṣamātram?*) doit être expliqué.

(201,⁶)

De même que le serpent, produit en raison d'une corde déroulée, est imaginaire (*kalpita*), parce qu'il n'y a pas de [serpent] dans la [corde] ; et de même que l'être de ce serpent [c'est-à-dire la corde] est réel (*pariniśpanna*), parce qu'il n'est pas imaginé, — de même l'être en soi (*svabhāva*) produit par dépendance (*paratantrākṛta*) est imaginaire (*parikalpita*), car l'être en soi n'est pas fabriqué (*kṛtaka*), car [Nāgārjuna] dit :

“ L'être en soi n'est pas artificiel ; il ne dépend pas d'autrui ” (1). Et cet imaginaire (*kalpita*), objet de la connaissance (*grāhya*), produit par les causes, fabriqué, semblable à un reflet, il est réel en tant qu'il est du domaine des Bouddhas [c'est-à-dire à la façon dont les Bouddhas le voient], parce qu'il n'est pas imaginé [par les Bouddhas].

Le Bouddha porte le nom [de Bouddha] parce qu'il voit d'une vue immédiate que les choses fabriquées [par les causes] ont seulement pour être en soi l'ignorance (*avidyāsvabhāva*), et que, par là, il comprend (*avabudh*) la réalité (*tattva*).

Il faut donc comprendre ainsi la théorie (*vyavasthāna*) des trois [*lakṣaṇas* ou] *svabhāvas* [, les trois caractères ou natures] d'imaginaire (*kalpita*), de dépendant (*paratantra*) et d'absolu ou réel (*pariniśpanna*), pour démêler l'intention des sūtras. La dualité d'objet et de sujet de la connaissance (*grāhya*, *grāhaka*) n'a pas d'existence réelle indépendamment du *paratantra* ; le caractère imaginaire de cette dualité du (relativement au) *paratantra*, est contestable (*cintya*) (2).

Mais en voilà assez ; revenons à notre sujet.

L'auteur a réfuté la théorie de la production par un autre ;

(202,⁶)

(1) *Madhyamakaśāstra*, XV, 2 c-d; *Vṛtti*, p. 262,11 :

akṛtrimah svabhāvo hi nirapekṣah paratra ca

(2) Les Mādhyamikas nient le caractère réel du *pratītyasamutpāda*, de la production en dépendance (*paratantra*), et reconnaissent qu'en vérité absolue il n'y a ni connaissance ni objet de connaissance. Mais, pour eux, cette dualité est *pāratāntriḥ*, l'objet étant aussi réel que le sujet ; les Vijñānavādins, au contraire, prétendent que cette dualité est imaginaire (*kalpita*, *parikalpita*).

Nous publierons prochainement dans le Muséon quelques documents relatifs à cette question compliquée.

voulant réfuter la théorie de la production par les deux [,par soi et par un autre], il dit :

95 a-b. « La naissance par les deux n'est pas admissible ; parce que les objections exposées ci-dessus tombent sur cette hypothèse ».

Les Jaïnas (1) pensent qu'il y a naissance par deux, parce qu'il y a naissance par soi et aussi par un autre.

(202,11) On admet qu'une cruche est produite par un morceau d'argile, le bâton, la roue, la corde, l'eau, le potier, etc. — Or l'argile et la cruche ne sont pas « autres » [,sont la même chose] : la cruche naît étant d'argile : par conséquent elle naît d'elle-même. Et l'acte du potier, [le bâton], etc., autres [que la cruche], sont producteurs (*janaka*) de la [cruche] ; par conséquent la cruche naît d'un autre. — Il y a donc, pensent-ils, naissance par soi et par un autre.

(202,18) Il en est pour les choses « internes » comme pour les choses « externes ». [Les Jaïnas] établissent des catégories (*padārtha*) : « Être vivant, être non-vivant, mérite, péché, passion, contrainte morale, (*jīva, ajīva, punya, pāpa, āsrava, samvara*) etc., sont les neuf catégories » (2) ; et ils [raisonnent ainsi :]

Maitreya naît, étant le *jīva* même d'une autre existence : par conséquent il naît de lui-même, puisque Maitreya et le *jīva* ne sont pas « autres ». Nous soutenons que le *jīva*, étant doué de mouvement, se rend [après la mort] dans les destinées de Dieu, etc., par [l'action d'un] autre (3). Comme il naît du père, de la

(1) *thsig gal gñis su smra ba*, et, ci-dessous, p. 204,16, ... *gñis las su smra-ba*. Nous savons, par le contexte, qu'il s'agit des Jaïnas. Je ne sais que faire de *thsig gal*. Si on fait abstraction de ces deux mots, on a : « ceux qui affirment [la naissance] en raison de deux [causes, soi et autrui]....

(2) En ajoutant *nirjarana*, *bandha* et *mokṣa*, on a la liste des neuf *tattvas* que le Sarvadarśanasamgraha cite d'après le *Siddhānta*, p. 41 Bibl. Ind. et p. 59 de la traduction. Ce Siddhānta, m'écrivit mon ami M. A. Guérinot, doit être *Uttarādhyāyanasūtra*, 28,14. Voir aussi le *Navatattva* qui n'est pas un Siddhānta, mais, comme s'exprime M. A. G., un traité semi-canonical.

(3) Le Xyl. porte *gžhan gyi sa lha...*, que je corrige *gžhan gyis =* « par un autre », « en raison du mérite, etc. qui sont différents de lui-

mère, du mérite (*dharma*), du démerite (*adharma*), de la passion, etc., qui sont autres que lui, il naît donc aussi d'un autre.

Nous ne sommes donc pas atteints par vos deux thèses : « pas de naissance par soi », « pas de naissance par autrui », car nous n'admettons pas qu'il y ait naissance seulement par soi ou seulement par autrui.

L'auteur dit que cette objection n'est pas justifiée :

(203,12)

« La naissance par les deux n'est pas admissible ».

Pourquoi ?

« Parce que les objections exposées ci-dessus tombent sur cette thèse ».

La naissance par les deux est aussi impossible parce que les objections exposées ci-dessus contre chacune des deux thèses [« par soi », « par un autre »] tombent sur la thèse de la dualité [des causes de naissance, *ubhayapakṣa*]. En effet, la cruche, parce qu'elle est d'argile (*kardamātmaka*), ne naît pas : parce qu'elle existe. Car il a été dit :

« Il n'y a aucun avantage à ce que ceci naisse de ceci ; il est inadmissible qu'une chose née naisse à nouveau » (1), et le reste. — De même Maitreya ne naît pas, parce qu'il est donné comme étant le *jīva* [de l'existence antérieure de Maitreya] (*jivāt-makatvena*).

D'autre part, la cruche, n'étant pas donnée comme étant l'eau, la corde, la roue, etc., (*ādyātmatvena*), n'en naît pas. Car il a été dit :

« Si un autre naît en raison d'un autre, sans doute une épaisse obscurité naîtra de la flamme ; toutes choses naîtront de toutes choses, car la qualité d'être autre [que l'effet] est la même [dans la prétendue cause] et dans toutes les choses qui ne sont pas génératrices » (2).

De même faut-il juger de la naissance de Maitreya par le père, la mère et autres causes qui sont autres que Maitreya.

même ». — Mais on doit peut-être comprendre : « ... dans la destinée de dieu, etc., terre différente [de celle qu'il occupait] » : *anyabhūmiderā-digatiṁ gacchati*.

(1) Chapitre vi, 8 c-d ; p. 82.₅ du texte tibétain.

(2) Chapitre vi, 14 ; p. 89.₅ du texte tibétain.

(204,¹⁴) . . . Et de même que, ci-dessus, il a été montré que la naissance par soi ou par autrui est inadmissible tant au point de vue de la *loka-samvṛti* qu'au point de vue du *paramārtha*; de même en est-il, de par les arguments exposés, dans la doctrine du Jaïna.

L'auteur, reprenant ce qu'il a enseigné, dit donc :

95 c. « Cela n'est pas admis par le monde ; cela n'est pas admis au point de vue de la vérité (*tattva*) ».

Non seulement, même dans cette thèse des deux [causes], la naissance par les deux, [soi et autrui], est inadmissible en raison des arguments exposés ci-dessus, mais elle est encore inadmissible en raison de ce qui est dit ici. L'auteur le montre en disant :

95 d. « Parce que la naissance en raison de l'un et de l'autre pris à part, n'est pas prouvée ».

Exemple. Un grain de sésame étant capable de donner de l'huile, plusieurs seront capables d'en donner : mais non pas des sables en qui on ne constate pas cette faculté. De même, si telle ou telle [cause] est capable de produire, plusieurs de même nature le seront aussi.

Donc la naissance par les deux, [soi et autrui], est inadmissible.

(205,⁸) Le *svabhāvavādin* (1) prend la parole.

Si la naissance dépendait d'une cause, celle-ci serait ou la même que l'effet, ou différente de l'effet, ou la même et différente, — et vos objections porteraient ; — mais je n'admetts pas la cause, et par conséquent il n'y a pas place aux objections que vous avez formulées.

Donc la naissance des choses a lieu par le seul *svabhāva*, « nature propre », [c'est-à-dire par transformation spontanée et fortuite].

(1) *svabhāvavādino* hy evam āhuḥ : iha vastunāḥ svata eva parinatīḥ *svabhāvāḥ*. sarve bhāvāḥ *svabhāvavaśād* upajāyante.. (*Saddarśana-samuccaya*, p. 13). Sur le *svabhāvavāda*, voir *Sarvadarśanasamgraha*, p. 5-6; *Bodhicaryāvatāra*, ix, 117; *Gaudapāda*, 61 : *kena śuklīkṛtā hampā māyūrāḥ kena citritāḥ*; BEFEO, 1904, p. 1013; *Madh. vṛtti*, 12,

C'est ainsi qu'on ne voit pas que quoi que ce soit, en travaillant, fasse même seulement la dureté et la mollesse des ligaments et des pétales du lotus (1) ; fasse les différentes couleurs, formes, etc., des pétales (*pattra*), des fibres (*kesara*), du nombril (*nābhi*) (2) du lotus. De même pour la variété des arbres *panasa*, *dādima*, etc. — Et, de même que pour les choses "externes", on ne voit pas que quoi que ce soit travaille à arranger les diverses couleurs, formes, etc., des êtres animés (doués d'un *antarātman*), le paon, la perdrix, le héron, etc.

Par conséquent la naissance des choses a lieu par le seul *svabhāva*.

Voici ce qu'il faut répondre :

(206,2)

99. « Si la naissance avait lieu sans causes, alors n'importe quoi naîtrait n'importe quand de n'importe quoi ; et les hommes, en vue de la naissance des fruits, n'accumuleraient pas par milliers les graines, etc. ».

Si la naissance des choses était fortuite (*ākasmika*) (3), de même que l'arbre *panasa* n'est pas la cause de son fruit, de même n'importe quoi, [par exemple] les arbres *nimba*, *āmra*, etc., ne sont pas la cause de ce [fruit du *panasa*] : donc [le fruit du *panasa*] naîtra de ces [*nimba*, etc.], puisque la qualité de n'être pas cause [de ce fruit] est la même [dans tous les arbres, *panasa*, *nimba*, etc.].

En outre, de même que le fruit [du *panasa*] naît du *panasa* — qui n'est pas sa cause, — de même en sera-t-il pour le triple monde (4).

En outre, les fruits qui se manifestent à certains moments, en considération de la saison, produits par la maturité des arbres

(1) *ca dag*, l. 14 = ça stag ; je ne sais que falre de *bzun nas*, l. 20.
Lire l. 14 *bsgribs*.

(2) *ite ba* paraît-être l'équivalent régulier de *nābhi* (voir p. 274 10).

(3) Lire *gio bur bar*.

(4) Je pense qu'il faut lire, l. 12, *khams gsum la*. La leçon des xylographes *khams gsum las* donne le sens : "... de même il naîtra du triple monde".

āmra, *lakuca*, etc., ils apparaîtront n'importe quand sur ces [arbres], puisqu'ils ne tiennent pas compte de la considération de la saison.

De même, puisque le paon n'est pas la cause des yeux de sa queue, ces yeux apparaîtront sur le corbeau, etc. ; et on verra en tout temps sur le paon, même quand il est dans le ventre maternel, les plumes du perroquet.

Toutes les choses de cet univers naîtraient donc perpétuellement. Or il n'en est pas ainsi. Donc la doctrine du *svabhāva* est inadmissible.

(206,²⁰) Ayant montré que cette doctrine est contredite par le raisonnement, l'auteur montre qu'elle est contredite par ce qu'on voit :

« Les hommes, en vue de la naissance des fruits, n'accumuleraient pas par milliers les graines, etc. ».

Or c'est ce qu'ils font. Donc la naissance n'a pas lieu par le *svabhāva*.

(207,⁶) Autre point.

100 « Si l'univers était vide de causes, il ne serait pas perçu, comme ne sont pas perçues la couleur et l'odeur d'un lotus de l'espace (1). Or l'univers, dans son infinie variété, est perçu. Reconnaissez donc que l'univers dépend de causes, tout comme l'intelligence comme vous la définissez », (2).

Si l'univers était vide de causes, il ne tomberait pas dans le chemin de la perception, de même que l'odeur et la couleur d'un lotus de l'espace ; or ce n'est pas le cas ; donc toutes les choses de l'univers naissent seulement en raison de causes, tout comme votre intelligence (*svabuddhivat*). Il faut l'admettre.

Car, dans votre système, l'intelligence revêtue de la forme de bleu [= l'idée de bleu] ne naît pas sans un objet extérieur (*viśaya*) bleu. Donc, puisque l'intelligence ne prend la forme de bleu qu'en

(1) Exemple classique d'une chose inexistante, de même *khapuspa*, etc.

(2) Les deux premières lignes sont citées *Madhyamakavṛtti*, p. 38.⁷

grhyeta naiva ca jagad yadi hetusūnyam
syād yadvad eva gaganotpalavarṇagandhau /

“ L'intelligence comme vous la définissez ” = *svabuddhivat*, voir ci-dessous ; *blo* = *buddhi*, *mati*, *dhī*.

raison du bleu, et non pas par le *svabhāva*, la doctrine du *svabhāva* [ou de l'origine fortuite] est inadmissible.

[Le *svabhāvavādin* répond]

(207,17)

La pensée vient certes (*dag = hi*) des éléments matériels (*bhūta, mahābhūta*) : il est impossible de le nier à celui qui constate la cause ; en raison de la vue [qu'on a de cette production de la pensée], en raison des conclusions désastreuses, exposées ci-dessus [par vous-mêmes], de la négative (1) : c'est la relation de cause à effet (*phalahetubhāva, kāryakāraṇabhāva*) reconnue dans le monde.

Ces [éléments] sont seulement au nombre de quatre : terre, eau, feu, vent, — qui sont la cause de toute la variété de l'univers.

(208,1)

Non seulement c'est en raison d'une certaine maturité de ces éléments qu'est produite toute la variété, telle que nous la voyons, du lotus, du *dādima*, etc., du paon, du héron, etc. ; mais c'est encore de ces éléments mêmes que naît l'intelligence qui distingue l'essence variée des choses.

De même que, de certain produit du riz bouilli (2), quand il a atteint certaine transformation (*parināma*), naît une puissance enivrante qui est cause d'hébètement et d'ivresse pour les êtres vivants (3) ; de même, de certaine maturité des éléments (*mahābhūta*) du *budbuda* et des [autres stades de l'embryon], naissent les idées (4) ; et celles-ci arrivent à distinguer toutes choses.

Les choses externes et internes viennent donc seulement de cet actuel univers comme cause (5) : il est donc faux qu'il y ait ici-bas rétribution d'un acte accompli n'importe où, ou que la rétribution

(1) Si la pensée ne vient pas des éléments matériels d'un corps déterminé, elle se manifestera n'importe où.

(2) chan dag las hbyuṇ bai bye brag (?) — chan = *odana, madya, Madhyamakavr̥tti*, p. 356 4,5.

(3) Comparer *Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 2 : *kiñcādibhyo madaśaktivat ...*; traduction, p. 3, n. 1; GSAI, 1895, p. 290 *madaśaktivac caitanyam*.

(4) *Madhyamakavr̥tti*, p. 356,5. — *kalalādimahābhūtāparipākamātrāsambhūtā eva buddhīr anuvarṇayantah*.

(5) Littéralement *lokasya tasya hetoh*, qui correspond peut-être à *iha lokahetoh* « de cet actuel univers comme cause » : le monde actuel est la cause unique de toutes choses.

d'un acte accompli ici-bas ait lieu dans un autre monde, et qu'il y ait un autre monde :

“ Ma charmante, jouis et mange. Ma belle (*varagātri*), ce qui est passé n'est plus pour toi. Ce corps n'est qu'un agrégat. Une fois parti, ô peureuse, il ne revient pas » (1).

(209,1) Ces discours sont tenus par quelqu'un qui, voulant avoir commerce avec une femme, désire qu'elle croie à l'inexistence de l'autre monde.

Voici ce qu'il faut lui répondre.

Votre conviction qu'il n'y a pas d'autre monde, sur quoi repose-t-elle ?

Sur le fait qu'il n'est pas directement perçu, [qu'il n'est pas évident, *pratyakṣa*], dira-t-il (2).

La non-évidence de l'autre monde vous est-elle évidente ou non-évidente ?

Evidente, dira-t-il.

Donc la non-évidence de l'autre monde, étant évidente, sera du domaine de l'évidence bien qu'elle soit *abhāva*. Donc, pour vous, l'*abhāva* est *bhāva*, puisque, comme le *bhāva*, il est évident (3). Par conséquent, comme aucun *abhāva* n'existe [puisque l'*abhāva* est *bhāva*], faute de contraire, le *bhāva* aussi n'existe pas. Et en l'absence de *bhāva* et d'*abhāva*, l'existence des éléments et l'inexistence de l'autre monde sont perdues.

(209,13) Dira-t-il que la [non-évidence de l'autre monde] n'est pas évidente ? Alors cette non-évidence, n'étant pas évidente, n'est pas perçue (saisie) ; et comment, n'étant pas perçue, pourra-t-on au moyen de cette [non-évidence] non-perçue conclure par raisonnement (*anumāna*) que l'autre monde n'existe pas ?

Dira-t-il qu'elle est perçue par *anumāna* ?

(1) Stance 82 du *Śaḍdarśanasamuccaya* d'Haribhadra (extraite d'un livre *Cārvāka*), traduite par L. Suali, avec le commentaire, Muséon, 1908, p. 285.

(2) En effet, le matérialiste n'admet que le *pratyakṣa* comme moyen de connaissance (*pramāṇa*).

(3) L'école n'admet pas que l'*abhāva*, l'inexistence d'une cruche, soit évidente.

Si une chose est prouvée par un accord reposant sur l'*anumāna* (*anumānāt prasiddher arthaśiddhil*), c'est bien là ce que vous admettez (1) en disant :

“ L'homme n'est que ce qui tombe sous les sens ; ma chère, ce que disent les sages est semblable à leur affirmation que ce sont des traces de loup ” (2).

Cet universel négateur doit donc être absolument réfuté en suivant le chemin de résutation exposé ci-dessus : “ la pensée qui naît des éléments existe-t-elle [avant de naître] ? ... ”

(210,2)

Autre point.

(210,7)

De même que la vision du *taimirika*, lequel saisit comme existant la double lune et autres [choses] qui n'ont pas de réalité (*asatsvabhāva*), ayant pour objet des cheveux, des mouches, etc., irréels, — les autres choses du même genre [qu'elle atteint] ne sont pas vraies (3) ; de même votre idée de l'inexistence d'un autre monde, etc., est fausse, parce que vous concevez faussement d'autres choses visibles.

L'auteur le montre en disant :

101. « Les éléments ne sont pas revêtus de la nature sous laquelle ils sont perçus (*viṣayī*) par votre intelligence. Celui dont l'esprit est encombré d'épaisses ténèbres relativement aux choses d'ici-bas, comment pourrait-il connaître exactement l'autre monde ? ”

(1) Ironique. La pensée est qtie le Cārvāka, qui nie l'*anumāna*, ne peut, sans contradiction, invoquer l'*anumāna*.

(2) Cette stance est citée *Madhyamakavṛtti*, p. 360.6

etāvān eva puruṣo yāvān indriyagocarāḥ

bhadre vṛkapadam hy etad yad vadanti babuśrutāḥ.

Elle est citée dans le *Lokatattvanirnaya* (G. S. A. I, 1905, p. 290), d'après *Saddarśanasamuccaya*, 81 ; voir le commentaire traduit par L. Suali dans *Muséon* 1908, p. 283.

Les stances matérialistes sont mises dans la bouche d'un homme qui, pour convertir sa femme à l'inexistence d'un autre monde, lui démontre la futilité de l'*anumāna*. Il imite, sur la poussière de la route, des traces de loup ; et les sages concluent de ces prétextées traces qu'un loup est venu au village.

(3) La syntaxe de cette phrase ne va pas sans difficulté.

Ces quatre *tattvas* dont vous parlez, terre, etc., n'existent pas de la manière d'être (*ātman*) sous laquelle ils sont objets de votre esprit. Et puisque, maintenant même, vous voyez faussement ce monde, comment connaîtriez-vous l'autre monde qui est du domaine de la connaissance du très subtil œil divin ?

(211,3) Autre point :

102. « Quand on nie l'autre monde, on conçoit le moi dans une vue inexacte de la nature du connaissable, car le « corps » de [cette vue inexacte] a le même point d'appui que la « forme » de cette vue [de la négation de l'autre monde]. Lorsqu'on affirme que le moi est formé par les éléments, alors de même » (1).

sama signifie égal (*tulya* ?), pareil (*sadr̥ṣa* ?),

āśraya = *sthāna-hetu* (*pratisṭhāna*° ?),

kāya = *kapāla*,

taddarśanākṛti = la forme de la vue de ce négateur de l'autre monde,

il est *āśraya*, il est aussi *sama* : donc le composé est qualificatif (*vīśeṣaṇasamāsa*) [= qui a le même *āśraya*],

le *kāya* étant d'*āśraya* semblable, la construction (*vākyavivyāsa* ?) est : *kāya* qui a le même *āśraya* que la forme de la vue de cette [négation...]; le suffixe *matup* marque la possession (*tat-tasyāstī*);

avec l'abstrait (*tadbhāvah*) [et la désinence casuelle de l'ablatif, répondant à *tasmāt*], on a

taddarśanākṛti samāśraya kāya mattvāt.

C'est le *hetu* [du syllogisme].

Aussi longtemps qu'il n'y a pas *āśrayatā* soit de doute, soit de la doctrine de l'existence d'un autre monde, pour celui qui croit à l'origine « élémentaire » (= matérielle) de la pensée, aussi longtemps il y a égalité d'*āśraya* de la négation d'un autre monde,

(1) La stance 102 peut être partiellement reconstruite :

- - - - - paralokaniṣedhakāle
jñeyasyavabhāvaviparīta - - - - /
taddarśanākṛti samāśraya kāya mattvāt
- - - - - - - - - - - //

Tout ce qui suit est très obscur ; voir les notes finales.

doctrine fausse ; — par conséquent il y a aussi *taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattvam* pour le Lokāyata quand il conçoit (admet) le caractère « élémentaire » du moi.

[Le matérialiste prend] deux positions (*avasthā*) : la première consiste à croire (*avabudh*) au *bhūtasvabhāva* [de l'*ātman*], (c'est-à-dire à croire que l'*ātman* ou la pensée (*citta*) a son origine dans les éléments matériels, terre, etc.) ; la seconde à nier l'autre monde.

L'auteur prend la première comme *pakṣa*, et montre l'autre comme exemple :

102 d. « Lorsqu'on admet l'existence d'un *ātman* « élémentaire » (*bhautika*, produit des éléments), de même (= *tathā*, *tat-vat*) ».

Car, dans cette position aussi, il y a *taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattva* et *jñeyasvabhāvaviparitadarśana* (= vue erronée de la nature du *jñeya* ; — *jñeya* : objet de la connaissance, les *bhūtas* ou éléments).

Mais, dira-t-on, dans la position de l'affirmation d'un *ātman* « élémentaire », comme l'*ātman* est vu exactement, l'exemple, devant être prouvé, est vide.

Non pas ; car [cette idée d'un *ātman* « élémentaire »] est prouvée être une vue fausse, car [elle vient] de l'idée que [l'*ātman*] naît et réside dans les éléments qui n'ont pas d'être en soi (*svabhāva*), [l'être en soi] n'étant pas né.

Vous avez donc, dira-t-on, à prouver que les éléments ne sont pas nés.

Non pas ; car c'est déjà fait :

103. « Nous avons dit comment les éléments n'existent pas. Comme nous avons ci-dessus réfuté en général la naissance, par soi, par autrui, par les deux, sans causes, — les éléments, [bien que] non désignés [spécialement], n'existent pas ⁽¹⁾ ».

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 21.

bhūtāni tāni na hi santi yathā tathoktaṁ
sāmānyatalḥ svaparato dvayataś ca janma /
āhetukam ca khalu yena purā niśiddham
bhūtāny amūni anuditāni na santi tasmāt //

(212,1)

(219,9)

(212,14)

L'exemple est prouvé, parce que les éléments sont sans être en soi (*svabhāva*), celui-ci n'étant pas né : car nous avons réfuté en général la naissance des éléments (1) en réfutant en général la naissance des choses de quelque façon qu'on la puisse concevoir.

(213,4)

De même pour la négation de l'Omniscient, la doctrine de l'existence et de l'inexistence des choses, les doctrines de Dieu, du Temps, des atomes, du *svabhāva*, de l'être-en-soi (*no bo nīd*) et toute autre doctrine, il faut, en vue de réfuter toute vue d'existence ou de non-existence, employer la fausseté de la conception [de l'être en soi]. Par exemple :

“ Lorsqu'on nie le *samyaksambuddha*, on conçoit le moi... (2) ”

(213,15)

Pour nous, nous ne rejetons ni ne tenons aucune position dogmatique [*avasthā*]. Par conséquent, en remaniant cette même stance [suivant les circonstances], l'homme habile écartera certainement, sans exceptions, toutes les thèses (*pūrvapakṣa*) imaginées par les autres : désirant, par la destruction complète du filet des imaginations, établir le savoir du *paramārtha*.

(213,20)

Mais, dira-t-on, votre doctrine de pure réfutation (*prasaṅgamātra*) est pareille [aux doctrines de vos adversaires].

Non pas. Car il n'y a pas d'exemple pour prouver que nous sommes dans l'erreur.

(214,8)

On peut dire aussi :

“ Lorsqu'on conçoit l'existence de la conception d'un autre monde, on conçoit le moi dans une vue exacte de la nature du connaissable, car le corps de [cette vue] a le même point d'appui que la vue du moi. Quand on admet l'idée de l'inexistence du moi, de même ».

De même :

“ Quand on conçoit l'existence d'un *sarvajña* ici-bas, on conçoit le moi dans une vue exacte de la nature du connaissable ».

Le *hetu* et le *drṣṭānta* sont les mêmes.

De même pour la connaissance de toutes choses.

Par conséquent, de cette façon se trouve prouvée notre proposition :

(1) Je doute que la lecture *hōyūn ba dan skye ba*, p. 213, l. 2, soit correcte.

(2) Répétition de la strophe 102.

“ Ceci ne naît pas de ceci ; comment [naîtrait-il] d’autres ? ni non plus des deux, et comment [naîtrait-il] sans causes (1) ».

Objection : Si les choses ne naissent ni de soi, ni d’un autre, ni des deux, ni sans cause, comment naissent-elles donc ? (214,15)

Réponse : S’il y avait dans les choses (2) quelque substance [*svabhāva*, être en soi, essence], en l’impossibilité d’une autre conception de la naissance, sans doute [cette substance] serait constatée (*ālamb*) ou bien elle naîtrait de soi, ou d’un autre, ou des deux, ou sans cause.

Les docteurs qui attribuent la naissance des choses à Dieu [,au Temps], etc., considèrent Dieu, etc., comme étant ou identique [aux choses] ou autre [que les choses], ou identique et différent. Par conséquent, les partisans de la causalité de Dieu, etc., n’échappent pas aux objections que nous avons formulées. — Par conséquent, il n’y a pas une cinquième conception de cause génératrice.

Par conséquent, le *svabhāva* des choses ne naît pas, puisque la naissance, telle qu’elle est [et peut être] conçue, a été réfutée.

L’auteur le montre en disant :

104. a-b. « Les choses n’ont pas de *svabhāva* puisqu’il n’y a naissance ni de soi, ni d’autrui, ni des deux, ni sans causes (3) ».

Objection : Si le *svabhāva* des choses ne naît pas, comment [le *svabhāva*] du bleu, etc. (*nīlādi*), n’étant pas né (4), est-il perçu (*grah*) ? (215,10)

Réponse : Le *svabhāva* du bleu n’étant d’aucune façon (5) objet de connaissance (*viśaya*) de n’importe quoi, le *svabhāva* du bleu, etc., n’est pas perçu.

Objection : S’il en est ainsi, ce qu’on voit apparaître, à tant de

(1) Chapitre VI, 8 a-b ; voir 81.₁₈.

(2) *yadi bhāvānām kaś cit svabhāvah syāt*. Le suffixe *la* représente souvent le génitif.

(3) Cité *Subhāṣitasamgraha*, fol. 22.

*bhāvāḥ svabhāvarahitāḥ svaparobhayasmāj
janmāsti hetum anapeksya naiva yasmāt /*

(4) Si *ajāta* se rapportait à *nīlādi* ou aurait *ma skyes pai*.

(5) *ji ltar yañ = katham api*.

reprises, au locatif, comme constituant l'objet de connaissance (*visayarūpatvena saptamyām*), qu'est-ce ?

Réponse : Effet de l'erreur. Ce n'est pas un *svabhāva*. Seuls les ignorants perçoivent (*ālamb*) ce soi (*ātman*, une chose en soi) ; mais non pas ceux qui sont débarrassés de l'ignorance.

(215,19)

L'auteur le montre en disant :

104 c-d. « Parce qu'il y a, pour le monde, une épaisse erreur semblable à une masse de nuages, pour cela les objets apparaissent faussement » (1).

Parce que, telle une masse de nuage, une épaisse erreur se tient couvrant la vue du *svabhāva* du bleu, etc., — pour cette raison, les sots ne voient pas le *svabhāva* du bleu, etc. ; et ce [*svabhāva*], donnant place à l'adhésion erronée à la substance (*svarūpavipartabhinivesasthānubhūta*), apparaît aux sots qui [y] adhèrent [comme] au réel (*satyālbhinivesino bālāḥ*).

(216,8)

Objection : Qu'étant couverte par l'erreur, la réelle nature des choses (*tattva*) ne soit pas vue du tout, soit. Mais comment est-elle vue erronément ?

Réponse : Qu'en raison de l'ignorance, des choses qui ne sont pas telles, apparaissent comme étant telles, c'est ce qu'on montre par des exemples extérieurs :

105 a-b. « Comme, par la force de l'ophtalmie, quelqu'un perçoit faussement des cheveux, deux lunes, des yeux de paon, des mouches, etc. (2) ».

Comme, par la force de l'ophtalmie, le malade perçoit comme étant des choses (*bhāva*), les cheveux, etc., dont cependant le *svabhāva* n'est pas né.

(1) *Subhāṣitasamgraha*, fol. 22.

mohas tu yena bahulo ghanavṛndatulyo
lokasya, tena viśayāḥ khalu bhānti mithyā /

(2) *Ibidem*

kaś cid yathaiva vitathāṁ timiraprabhāvāt
keśadvicandraśikhicandrakamaksikādi /
grhṇāti tad vad abudhāḥ khalu mohadoṣād
buddhyā vicitram avagacchati sanskrtam //

105 c-d. « De même, par la faute de l'erreur, l'intelligence du non-instruit aperçoit la variété du *samskyta* (1) ».

C'est ce que dit Bhagavat : « Les *samskāras* par l'ignorance comme cause (*pratyaya*)... » ; « le *pudgala* revêtu d'ignorance réalise (*abhisamṣkaroti*) des *abhisamṣkāras* de mérite, de péché, d'immobilité... » ; « par la destruction de l'ignorance, destruction des *samskāras* » (2).

[Si] donc, comme il a été expliqué,

(217,⁶)

106. « Si l'acte est produit en raison de l'erreur (*moha*), il ne sera pas produit en l'absence de l'erreur : voilà ce que pensera, sans doute, le non-instruit. Les savants, délivrés d'une épaisse obscurité par le soleil de la bonne intelligence, comprenant la vacuité (*śūnyatā*), seront délivrés ».

Le sage, voyant que « les *samskāras* sont en raison de l'ignorance », non seulement comprend que les *samskāras* sont sans *svabhāva*, mais encore, abandonnant l'ignorance par suite de cette notion [de l'absence de *svabhāva*, *naiḥsvabhāvya*], il n'assume (*upadādāti*) pas les *samskāras*, parce qu'il a abandonné la cause de leur assumption. Et, par suite, il sera délivré du *samsāra*.

Objection : Si, comme vous le dites, il n'y a, en réalité (*paramārthatas*), aucun *svabhāva* dans la matière et [les autres *skandhas*], — [les *skandhas*] n'existant pas en réalité, tout comme le fils d'une femme stérile, — leur *svabhāva* n'existera pas même au point de vue de l'expérience (*samvṛti*). Or le *svabhāva* [des *skandhas*], matière, etc., existe au point de vue de l'expérience. Par conséquent, leur existence est assurée, même au point de vue de la réalité.

L'auteur expose cette objection :

107. « Si les choses (*bhāva*) n'existent pas en réalité (*tattvena*), elles seront inexistantes même au point de vue de l'expérience (*vyavahārata*), comme le fils d'une femme stérile. [Or elles existent

(1) Voir la note précédente.

(2) Voir *Madhyamakavrtti*, p. 558.₃ : avidyānugato 'yam pudgalo bhikṣavah punyān api samskārān abhisamṣkaroty, apunyān api...

au point de vue de l'expérience]. Par conséquent, elles existent en soi (*svabhāvena*) ».

(218,⁶) A cela, il faut répondre :

108. « Les malades d'ophtalmie, etc., c'est à eux seulement qu'il faut présenter l'objection de la non-naissance des cheveux, etc., qu'ils voient (*visayībhuta*) ; ensuite, à ceux qui sont atteints de l'ophtalmie de l'ignorance [, l'objection de la non-naissance des choses, matière, etc.] ».

« Pourquoi, voyant des objets inexistant, cheveux, etc., ne voyez-vous pas le fils d'une femme stérile ? » — C'est là une objection (*nigraha* ?) à faire seulement à ceux dont les yeux sont atteints par l'ophtalmie, etc. — Ensuite : « Pourquoi, voyant les [*skandhas*], matière, etc., dont le *svabhāva* n'est pas né, ne voyez-vous pas le fils d'une femme stérile ? » — C'est là une question (*paryanuyoga*) à poser à ceux dont l'œil intellectuel est obscurci par l'ophtalmie de l'ignorance.

(218,¹⁷) Mais ce n'est pas une question à nous poser. En effet, nous autres qui, — les Yogins voyant les choses ainsi [exemptes de *svabhāva*], — désirons obtenir le savoir des Yogins, notre devoir est d'adhérer au *svabhāva* des choses (*dharmaśvabhāva*) qu'ils enseignent [, c'est-à-dire à l'absence de *svabhāva*]. Si donc nous entrons dans l'explication de l'absence de *svabhāva* des choses, c'est au moyen de l'intelligence exacte que le savoir des Yogins nous a fournie de l'Écriture, et non pas en raison de notre propre connaissance : car notre œil intellectuel est couvert par l'ophtalmie de l'ignorance.

(219,⁴) Comme il est dit :

« Les *skandhas* sont vides et privés de *svabhāva*, [la *bodhi* est vide et privée de *svabhāva*] ; celui qui marche [dans la *bodhicaryā*, dans la *Prajñā*], est aussi vide de *svabhāva* : celui qui est doué de savoir le sait, mais non pas le sot (1) ».

(1) Cette première strophe est citée dans *Madhyamakavṛtti*, p. 349.₄, qui donne le deuxième *pāda* omis dans notre texte

skandha sabhāvatu śūnya vivikta
bodhi sabhāvatu śūnya vivikta /
yo pi caret sa pi śūnyasabhāvo
jñānavato na tu bālajanasya //

“ Sachant que le savoir (*jñāna*) est vide de *svabhāva*, que l’objet du savoir (*jñeya*) est vide de *svabhāva*, comprenant que celui qui sait (*jñātar*) est tout pareil : ceux-là marchent dans le chemin de la *bodhi* ».

Par conséquent, cette question ne doit pas être posée aux Yogins : car ils ne voient pas, même au point de vue de la *samvṛti*, le *svabhāva* de quoi que ce soit : ce n’est pas [seulement] au point de vue du *paramārtha* [qu’ils ne le voient pas].

Quant à l’interrogation du *tāmirika*, qu’elle en reste-là ! Mais voici une interrogation qu’il faut vous faire subir :

109. “ Si vous voyez des rêves, avec des villes de Gandharvas, l’eau du mirage, des magies, des reflets, etc., qui ne sont pas nés, — comment les voyez-vous bien qu’ils soient semblables en inexistence [au fils d’une femme stérile que vous ne voyez pas] ? Cela ne convient pas (1) ».

Par exemple, ce qu’on perçoit en rêve et le fils d’une femme stérile sont pareils en inexistence : or on voit le rêve et non pas le fils d’une femme stérile. De même une ville de Gandharvas. L’eau du mirage, c’est-à-dire l’eau [qu’on voit] dans le mirage. De même la magie. “ Des reflets, etc. » : *etc.* signifie écho, créations illusoires (*nirmāna*), etc.

Bien que ces choses soient vides de *svabhāva*, vous les voyez, et non pas le fils d’une femme stérile. Par conséquent, c’est vous qu’il faut interroger : ce sera, après, notre tour d’être interrogés.

On peut dire aussi (2) :

110. “ Bien qu’en réalité les choses (*tat*) ne soient pas nées, comme cependant elles ne laissent pas, au contraire du fils d’une

(1) Vous nous dites : “ Si la couleur (*rūpa*), etc., n’existe pas, comment se fait-il qu’elle soit perçue alors que le fils d’une femme stérile n’est pas perçu ? » — Nous répliquons : “ Vous voyez bien les rêves, les créations magiques, etc., qui n-existent pas, et vous ne voyez pas le fils d’une femme stérile ». — Donc votre thèse que la perception de l’objet comporte l’existence de cet objet, est fausse.

(2) La stance 110 est une seconde réponse à l’objection formulée dans la stance 107.

(219,13)

(219,16)

(220,12)

femme stérile, d'être objets de la vision du monde, pour cette raison ce que vous dites est indéterminé (*aniyata*) (1) ».

(220,16)

Comme l'a dit Bhagavat :

« Les choses sont déclarées semblables à un rêve : celui dont la pensée est fausse [en raison du sommeil] s'attache (*abhinivis*) au rêve qu'il croit réel et qui n'existe pas ».

« Bien qu'une ville de Gandharvas apparaisse, il n'y a pas de ville de Gandharvas aux dix points cardinaux, ni ailleurs : la ville de Gandharvas n'est établie que par [son] nom. — De même les Sugatas voient l'univers [: il n'existe que par la « désignation », *prajñaptisat*] ».

« Il n'y a pas d'eau dans le mirage bien qu'elle soit vue par celui qui a la notion d'eau. De même celui qui est troublé par les imaginations conçoit comme agréable ce qui n'est pas agréable (2) ».

« Tel, dans un miroir très poli, apparaît un reflet qui n'a pas de *svabhāva*, tels il faut reconnaître les *dharma*s ».

D'après cet *āgama*, la matière et [les autres *skandhas*], bien que n'étant pas nés en soi (*svabhāvena*), sont objets de la perception du monde ; et ce n'est pas le cas pour le fils d'une femme stérile. Par conséquent, ce que vous [dites], à votre point de vue même (*svata eva*), est indéterminé (*aniyata*) (3).

(221,16)

Pour nous, ce n'est pas à nous objecter. En effet, nous ne nions pas au point de vue du *paramārtha* que la matière et les [autres *skandhas*] naissent en soi (*svabhāvena*), tout en admettant leur naissance au point de vue de la *saṃvṛti*.

Pourquoi ? dira-t-on.

111. « Le fils d'une femme stérile ne naît pas en soi (*svabhāvena*) au point de vue de la réalité (*tattvatas*) ; ni non plus au point de vue du monde (*lokatas*) ; de même toutes les choses (*bhāva*)

(1) Voir note 3.

(2) Cité ci-dessus p. 124 s.

(3) Vous supposez à tort le *niyama* : ce qui n'existe pas n'est pas perçu, comme le fils d'une femme stérile. Non seulement il y a des exemples contraires, mirage, etc. (stance 109), mais encore le Sūtra affirme que le *rūpa* est semblable au mirage, inexistant et perceptible. Donc vous n'avez pas le droit de conclure.

ne naissent pas en substance (*rūpena*) au point de vue de ce même monde [ou : de la réalité du monde] ».

Et puisqu'il en est ainsi :

112. « Donc, de la sorte, le maître a dit que tous les *dharma*s sont originellement apaisés, sans naissance, naturellement (*prakṛtyā*) « nirvânés ». Donc jamais il n'y a de naissance ».

Puisque il y a un *āgama* disant cela, jamais il n'y a de naissance.

Voici l'*āgama* :

(222,10)

« En faisant tourner la roue de la Loi, ô Maître, vous avez expliqué que les *dharma*s sont originellement apaisés, non produits, naturellement nirvânés (1) ».

Tous les *dharma*s sont apaisés (*śānta*), parce qu'ils sont l'objet (*viṣaya*) du savoir apaisé.

Et pourquoi sont-ils objet de ce savoir ? Le texte le dit : « non produits » : le sens est : « parce qu'ils ne sont pas produits ». Parce qu'ils ne sont pas produits, pour cette raison ils sont l'objet du savoir apaisé.

Et pourquoi ne sont-ils pas produits ? Parce que, comme dit le texte, ils sont naturellement nirvânés. S'il y avait, en quelque *dharma*, nature (*prakṛti*), être (*rūpa, no-bo*), cela naîtrait : mais la *prakṛti* n'existant pas, qu'est-ce qui naîtrait ? Ceci montre qu'en aucun temps il n'y a naissance : il n'y a pas existence postérieure d'une non-existence antérieure ; il n'y a pas non plus, d'une existence postérieure (?), transformation ; mais [les choses] sont naturellement nirvânes.

Le terme *ādi* (originellement) montre que les choses ne sont pas non-nées seulement pour [ceux qui se trouvent] dans la condition du savoir des Yogins (*yogijñānārvasthāyām eva*) ; mais que, auparavant aussi, [pour ceux qui sont] dans la condition de l'expérience mondaine (*lokavyavahārārvasthāyām api*), les *dharma*s ne sont

(223,6)

(1) Extrait du *Ratnameghasūtra*. Cité *Madhyamakavr̥tti*, p. 225,9 (comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 13 ; *Gaudapāda*, iv, 93)

ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ /
dharmāś te vivṛtā nātha dharmacakrapravartane //

pas produits en soi (*svātmataḥ*). Le mot *ādi* est synonyme de *prathama* (d'abord). Il s'agit de la condition de l'expérience mondaine.

“ Ainsi avez-vous expliqué les *dharma*s au moment de la mise en mouvement de la roue de la loi ” : c'est ainsi que, en proclamant l'excellence de [ses] qualités, le Bodhisattva Sarvanīvaraṇaviskambhin loue Bhagavat.

(223,15) Nos coreligionnaires (*svayūthya*) (1) ne peuvent le contester. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que, — et ils l'admettent, —

113. “ Les cruches, etc., qui n'existent pas en réalité (*tat-tvēna* : en qualité de cruche), sont bien connues (*prasiddha*) dans le monde. De même en sera-t-il pour toutes choses : on ne peut donc pas conclure (*prasanga*), [de leur inexistence affirmée par nous], qu'elles seraient semblables au fils d'une femme stérile ”.

(224,1) On objectera : Si la terre, l'eau, le feu, le vent, la couleur, l'odeur, la saveur, le tangible, etc., points d'appui de la désignation (*prajñaptiyāśraya*), existent, [comme nous l'admettons,] la désignation “ cruche ” a une cause. Mais celui qui soutient que toutes les choses ne sont que “ désignation ” (*prajñaptimātra*), en l'absence de tout être (*vastu, dravya*) qui soit point d'appui de la désignation, il lui est impossible d'écartier la conclusion (*prasanga*) qu'elles sont semblables au fils d'une femme stérile (2).

(124,6) Cela non plus n'est pas juste, car il est impossible de prouver un être réel (*vastu, dravya*) qui soit point d'appui de la désignation. Comme le dit [Aryadeva] :

“ De même qu'il n'y a pas de cruche indépendamment du *rūpa*,

(1) Le *svayūthya*, qui est, je crois, le *Vijñānavādin*, admet que les cruches n'existent pas en tant que cruches, mais seulement comme “ désignations ”, par “ désignation ” (*prajñaptimātra, prajñaptisat*, opposé à *vastusat*) ; or elles sont connues dans le monde. Donc il peut en être de toutes les choses comme des cruches : le fait qu'elles n'existent pas en soi n'entraîne pas cette conclusion que, comme le fils d'une femme stérile, elles ne sont pas “ expérimentées ”.

(2) Réponse à la stance 113. — Point du tout : car, pour nous, la “ désignation ” cruche a pour point d'appui la terre, etc. Mais si la terre, etc. n'est que “ désignation ”, quel sera le point d'appui de cette “ désignation ” ?

(couleur, matière ??), etc. ; de même le *rūpa* n'existe pas indépendamment du vent, etc. (1) »

De même :

“ La terre, l'eau, le feu, le vent n'existent pas chacun à part. Un [de ces éléments] n'existe pas sans les trois [autres], les trois [autres] n'existent pas sans lui ». (224,12)

“ Si l'un d'eux n'existe pas à part sans les trois [autres], ni les trois sans lui, chacun n'existant pas en soi, comment réunis naîtraient-ils ? »

Et de même qu'on n'admet pas que l'impermanent (*anitya*) naisse du permanent (*nitya*), de même il est impossible que le non-réel naisse du réel. (225,1)

Comme il est dit :

“ Comment ce qui est produit d'une chose permanente serait-il impermanent ? Jamais on ne voit dissemblance de caractère entre la cause et l'effet (2) ».

Par conséquent, de même que, par exemple, on perçoit dans le miroir un reflet, qui n'est que désignation, en raison d'un ensemble de causes, figure, etc., qui existent comme désignations (*prajñāptisat*) ; en raison des piliers, etc., qui existent comme désignations, la désignation maison ; la désignation forêt en raison de l'arbre ; — comme, en rêve, on voit une poussée qui n'est pas née en soi (*svabhāva*) naître d'une graine qui n'est pas née en soi ; — de même aussi la désignation de toutes choses, qui existent comme désignations, a pour point d'appui les choses qui existent comme désignations.

C'est ce qu'explique [Nāgārjuna], depuis :

“ Comme le maître crée une créature magique... »
jusque :

(1) Extrait du *Śataka*, XIV, 14 ; cité dans *Madhyamakavṛtti*, 71.1
rūpādvivyatirekena yathā kumbho na vidyate /

vāyvādvivyatirekena tathā rūpam na vidyate //

(2) J'ai vu cette strophe dans l'*Abhisamayālaṅkārāloka* :
kāryakāraṇavaiśamyam na hi jātūpapadyate //

Ailleurs :

hetunā sadṛśam sarvam phalam sarvatra drṣyate /

“ Pareils à une ville de Gandharvas, semblables à un mirage, à un rêve (1) ».

Par conséquent l'objection ne porte pas.

(226,1)

Objection. — Si vous niez, des deux points de vue [*pakṣa* : du point de vue de la *samvṛti* et du *paramārtha*], la naissance soit par soi, soit par un autre, soit par les deux, soit sans cause, comment pourra-t-on établir (*niści*) que, au point de vue de la *samvṛti*, le *vijñāna*, la poussée, etc., naissent de l'ignorance et des *samskāras*, de la graine, etc.? — C'est ce qu'il faut dire :

117. “ Comme les choses (*bhāva*) ne naissent pas sans cause, des causes [appelées] Dieu, etc., ni de soi, ni d'un autre, ni des deux, — elles sont produites “ en raison de ” (*āśritya, pratītya, upādāya*) ».

Comme, ainsi qu'il a été expliqué, la naissance des choses n'est pas produite par elle-même (2); comme elle n'a lieu ni de Dieu, du Temps, des atomes, du *svabhāva*, du *Puruṣa*, de *Nārāyaṇa*, etc., ni de soi, d'un autre, des deux, — “ en raison de cela, ceci est produit ” : c'est sur cela seulement [, sur la production en dépen-

(1) *Madhyamakasūtras*, XVII, 31-33 (*Vṛtti*, p. 330.₂-334.₆)
 yathā nirmitakaṃ sāstā nirmimita rdchisampadā /
 nirmito nirmimītānyam sa ca nirmitakah punah //
 tathā nirmitakākārah kartā yat karma tatkṛtam /
 tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā //
 kleśāḥ karmāṇi dehāś ca kartāraś ca phalāni ca /
 gandharvanagarākārā marīcīsvapnasāmīnibhāḥ //

“ De même que le Maître, par sa puissance magique, crée un être magique ; cet être magique, ainsi créé, en crée un autre : l'agent est semblable au premier être magique ; l'acte qu'il accomplit est semblable au second être magique créé par le premier. Les passions, actes, corps, agents, fruits, sont comme une ville de Gandharvas, comme un mirage, comme un rêve ”.

(2) *no bo nīd las byun ba*, p. 226,₁₁ et 229.₈. — Doctrine de la naissance (*utpāda*) différente de celle discutée ci-dessus (à savoir : “ de soi.... ”) comme on verra p. 229.₈. Je crois que c'est la doctrine de l'*utpādotpāda* exposée *Madhyamakavṛtti* p. 148 et attribuée aux *Sāṃmitīyas*. L'*utpāda* est produit par un *utpādotpāda*.

dance], que s'appuie, abstraction faite de l'examen philosophique (1), l'expérience mondaine (*lokavyavahāra*).

C'est ce que dit Bhagavat : « Et voici ce que c'est que le *dharmaśamketa* : cela étant, ceci est ; par la naissance de cela, naissance de ceci : à savoir, les *samskāras* en raison de l'ignorance... (2) ».

De même, la strophe :

« Cela étant, ceci est, comme le court quand est le long ; par la naissance de cela, ceci naît, comme la lumière par la naissance de la lampe (3) ».

Et dans le Traité (4) :

« Le faiseur en raison de l'acte, et l'acte en raison du même faiseur : en dehors de cette mutuelle dépendance, on ne voit pas comment établir [le faiseur et l'acte] ».

« De même faut-il juger de l'*upādāna*, [en niant l'existence indépendante de celui qui assume (*upādātar*) et de l'assumption (*upādāna*)], par la négation de l'agent et de l'acte [en dehors de leur réciproque dépendance]. Et il faut considérer toutes les autres choses (*dharma*) d'après l'agent et l'acte ».

Quand on expose le *pratītyasamutpāda* consistant, comme on vient de le dire, « en ceci que les choses n'existent que dans leurs

(226,15)

(227,5)

(227,14)

(1) Je crois que *mi bcad pai don du* (*a[pari]cchedārthatah* ?) équivaut à *avicāras* (*Madhyamakavrtti*, 67,7). Le *pratītyasamutpāda* appartient à la *samvṛti* : quand on raisonne, quand on critique, on le détruit.

(2) Extrait du *Paramārthaśūnyatāsūtra* ; cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 73, p. 474 *atrāyam dharmaśamkheto yad asmin sati idam bhavati asyotpādād idam utpadyate*. — La phrase qui précède celle-ci dans le Bodhic. : *iti hi bhikṣavo sti karma, asti phalam, kārakas tu nopalabhyate ya imān shandhān vijahāti anyāmś ca shandhān upādatte anyatra dharmasamkhetāt* est citée dans le bhāṣya du *Sūtrālamkāra*, ad XVIII, 101 (p. 158) comme extraite du *Paramārthaśūnyatā*.

(3) Les deux premiers pādas sont attribués au Maître (*ācārya*) et cités *Madhyamakavrtti*, p. 10,7 :

asmin satidam bhavati hrsve dīrgham yathā sati.

Notre texte porte *dīrgha hrsavam*.

La version tibétaine de la Vrtti : *hdi yod na ni hdi hbyun ste*

(4) *Madhyamakāśāstra*, viii, 12,13 (voir ci-dessous, 261,1)

pratītya kārakaḥ karma taṁ pratītya ca kārakam /
karma pravaītate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam //
evam vidyād upādānam vyutsargād iti karmaṇaḥ /
kartuś ca karmakartrbhyam śeṣān bhāvān vibhāvayet //

relations causales » (*idampratyayatāmātra*) (1), non seulement ne se produisent plus les conceptions de la naissance sans cause, etc. ; mais encore ne se produisent plus les autres conceptions de dualité, etc., *sāsvata* et *ucceda*, *nitya* et *anitya*, *bhāva* et *abhāva*.

L'auteur le montre en ces termes :

115. « Comme il est impossible de concevoir ces conceptions si les choses naissent « en raison de », ce principe (*yukti*) de la « production en raison de », détruit tout le filet des vues fausses ».

C'est seulement en vertu de ce principe, à savoir : « ceci est produit en raison de ceci », que les choses de l'expérience (*sāṃvṛta*) obtiennent leur existence (*ātmabhāva*), et non pas autrement. Par conséquent, cette *yukti* de l'*idampratyayatāmātra[tā]* du *pratītyasamutpāda* détruit tout le filet des vues fausses susdites.

(228,9)

Interprétant le *pratītyasamutpāda* en ce sens que les choses n'existent qu'en connexion causale (*idampratyayatā*) [et non pas en elles-mêmes], nous n'attribuons à quoi que ce soit un être en soi (*svabhāva*).

Comme dit [*Nāgarjuna*] (2) :

« Ce qui est produit en raison de ceci ou de cela, n'est pas produit en soi ; ce qui n'est pas produit en soi, comment dire que c'est produit ? »

Et encore (3) :

(1) Voir *Sālistambasūtra*.

(2) Cité *Subhāṣitasaṅgraha*, fol. 28 (mauvaises lectures) et attribué à *Nāgārjuna* (première ligne citée *Madhyamakavr̥tti*, p. 9.5) ; est, en effet, tiré du *Yuktisaṁtiḥkārikā* (Mdo XVII, fol. 23)

tat tat prāpya yad utpannam notpannam tat svabhāvataḥ /
svabhāve na yad utpannam utpannam nāma tat katham //

Le troisième pāda est douteux.

(3) *Madhyamakaśāstra*, XXIV, 18 (Vṛtti, p. 503)

yah pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe /
sā praṭīaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //
upādāya, traduit dans notre texte par : *sahetu*, *hetumatī*.

On lit ailleurs (*Suklavīdarśanā*) le fragment de Stotra :

yah pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te matā /
bhāvasyaiva pariññānam nirvāṇam iti kathyate //

dans le *Lokāñīlastava*

yah pratītyasamutpādaḥ

bhāvah svatantra nāstīti śimhanādas tavātulaḥ //

et encore, de l'*Acintyastotra* (fol. 85 b) :

yah pratītyasamutpādaḥ

tathāvidhaś ca saddharmaś tatsamaś ca tathāgataḥ //

“ Le *pratityasamutpāda*, c'est ce que nous appelons vacuité (*śūnyatā*) ; c'est la désignation “ en raison de ” ; c'est le chemin d'entre-deux ”.

Et le Sūtra (1) :

“ Ce qui naît de causes, n'est pas né ; sa naissance n'est pas réelle ; ce qui dépend des causes, est déclaré vide ; celui qui connaît la vacuité, il est dégagé de l'erreur ”.

Lorsque, de la sorte, on n'admet pas le *svabhāva*, alors, en l'absence de *svabhāva*, où [relativement à quoi] se produiraient les [conceptions] dont nous avons parlé (ci-dessus 227, 14 suiv.) ? Si l'existant quelque *svabhāva*, sa naissance aurait lieu ou par elle-même (2) ou de soi, d'un autre, des deux, de Dieu, etc. Si le *svabhāva* naissait, il y aurait conception de perpétuité (*śāsvata*) à supposer qu'il dure, conception d'anéantissement (*ucceda*) à supposer qu'il périsse, etc. Toutes ces conceptions ne se produisent pas [en l'absence de *svabhāva*].

(229,6)

L'auteur le dit en ces termes :

116. “ Quand existent les choses, les conceptions (*kalpanā*) se produisent ; mais quand on a examiné comment les choses n'existent pas, en l'absence des choses, les [conceptions] ne se produisent pas, comme le feu en l'absence de combustible ”.

Conformément au principe (*yukti*) exposé ci-dessus, il n'y a, d'aucune façon, production (*sambhava*) des choses. Par conséquent, les Yogins qui, ayant réalisé (*sākṣātkar*) le noble chemin, voient la réalité (*tattva*) en ne voyant pas, ne perçoivent (*ālamb*) en aucun *dharma* même la plus petite chose (*bhāvam anumātram api*). Aussi, pour eux, les *saṃskāras* des conceptions (*rto gpa'i hdu byed?*) *rūpa*,

(229,17)

(1) Anavataptahrada, cité *Madhyamakavrtti*, 239.₁₀, 491.₁₁, 500.₇, 504.₁ et ailleurs :

yah prat�ayair jāyati sa hy ajāto
na tasya utpādu s(v)abھāvato 'sti /
yah prat�ayādhīnu sa śūnya ukto
yah śūnyatām jānati so 'pramattaḥ /

D'après les versions tibétaines, le deuxième pāda
na tasya utpādas(v)abھāvatā sti.

(2) Voir ci-dessus p. 276, n. 2.

vedanā, subha, asubha, bhāva, abhāva, etc., bien que nourris (*bhāvita*) depuis toujours, s'arrêteront (*vinivart*). Comme, par exemple, par l'onction d'un collyre, la fausse conception de cheveux, etc. [s'arrête] chez le malade des yeux ; mais ne [s'arrêtent] pas les cheveux, etc., réels (*kāryabhūta*), qui sont l'objet de la connaissance des autres.

(230,6) Donc,

117. « C'est la conception qui lie les hommes ordinaires ; le Yogin, ne concevant pas, obtient la délivrance. L'arrêt des conceptions, tel est, disent les sages, le fruit de l'examen (1) ».

Les *prthagjanas* ne sachant pas que les choses sont ainsi constituées, [ne connaissant pas cette *dharma-tā*, que les *dharma-s* n'existent qu'en dépendance], conçoivent, et c'est ce qui les lie. Par conséquent, comprenant (*avabudh*) cette *dharma-tā*, les Aryas sont délivrés. Par conséquent, le Maître établit que la destruction de toutes les conceptions est le seul fruit de l'examen critique (*vicāra*) exposé dans le Traité du Milieu (*Madhyamaka-sastra*).

(230,16) Comme il est dit :

« Si les choses existaient en soi (*svabhāvena*), à quoi servirait la vue de la vacuité ? celui qui voit est lié par la conception ; la [conception] même est détruite dans la [vacuité] (2) ».

(231,1) Par conséquent,

118. a-b. « [Nāgārjuna] ne critique pas dans le Traité par amour de la dispute ; [mais] il enseigne la vérité (*tattva*) en vue de la délivrance ».

Par conséquent, si le Maître, dans le Traité du milieu, se livre à une critique approfondie, ce n'est pas qu'il aime la dispute et veuille triompher des autres [docteurs] ; ceci est acquis. [Mais], en critiquant, il enseigne, par ce Traité du milieu, la vérité, et

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26 :

yū kalpanānām vinivṛttir etat
phalaṇa vicārasya budhā vadanti /
prthagjanāḥ kalpanayaiva baddhā
akalpayan muktīm upaiti yogī //

(2) Voir p. 300.18.

cela en vue de la délivrance des créatures : « Les créatures », pense-t-il, « comprenant ainsi exactement la vérité, obtiendront sans doute la délivrance ».

Mais, dira-t-on, n'est-il pas vrai que vous réfutez, dans le Traité, toutes les théories tour à tour (1) : donc le Traité est fait en vue de la dispute (2) ; et comment pouvez-vous affirmer qu'il ait pour seul fruit d'arrêter les conceptions ?

Il est certain, répondrons-nous, que cet examen critique n'est pas fait en vue de la dispute. Mais, en présence de l'enseignement (*upadeśa*) de la vérité, les systèmes étrangers, dans leur faiblesse, n'ont pas l'audace de se maintenir, — comme l'obscurité dans le voisinage de la lumière ; et, d'eux-mêmes, ils périssent. Il n'y a point là de notre faute.

118 c-d. « Si, quand il enseigne la vérité, les systèmes des autres périssent, ce n'est pas [sa] faute ».

Comme il est dit :

« Ce *dharma* n'a pas été dit par les Tathāgatas en vue de la dispute ; mais, comme le feu brûle le combustible, il brûle les contradicteurs (*paravāddins*) ».

S'il en était autrement, si le *dharma* était enseigné en vue de la dispute, alors, sans doute, par aversion pour l'opinion (*pakṣa*) d'autrui, qui est fautive, par attachement à sa propre opinion, qui est juste, les conceptions (*kalpanā*) ne s'arrêteraient pas :

119 a-b. « L'attachement à la vue propre et aussi l'aversion pour la vue d'autrui, c'est conception ».

Par conséquent, les conceptions ne s'arrêtant pas, on sera lié, on ne sera pas délivré.

Mais puisque ce *dharma* n'est pas enseigné en vue de la dispute,

119 c-d. « Par conséquent, dégagé d'attachement et d'aversion, en critiquant, on est vite délivré ».

(1) ji ltar btags pa ?

(2) vivādārthaṁ sāstrasya pravṛttiḥ (?)

Comme il est dit :

“ Les magnanimes sont exempts de dispute : ils n'ont pas d'opinion (*pakṣa*) ; et comme ils n'ont pas d'opinion, comment y aurait-il pour eux opinion d'autrui (*parapakṣa* (1)) ? ”

De même :

“ Si, attachés à votre opinion (*svapakṣa*), vous n'avez pas de complaisance pour l'opinion d'autrui, vous n'irez pas au *nirvāṇa* et, vous mouvant dans la dualité, vous ne serez pas apaisés ».

Et dans le Sūtra :

“ Celui qui, entendant ce *dharma*, s'y attache, qui s'irrite lorsqu'il entend l'*adharma*, vaincu par la folie du sentiment du moi (*mānāmada*, °*darpa*) il recule (?) et, en raison (^*vaśena*) du sentiment du moi, il éprouve la douleur ».

(233,12) Ayant ainsi enseigné, par l'Écriture et le raisonnement, le *dharmanairātmya*, l'auteur continue en ces termes, pour enseigner le *pudgalanairātmya* :

120. “ Voyant par l'esprit que toutes les passions et tous les maux ont leur origine dans la croyance à la personnalité (*satkāyadr̥ṣṭi*), reconnaissant que cette croyance a pour objet l'*ātman*, le Yogin nie l'*ātman* ». (2)

(234,1) La *satkāyadr̥ṣṭi* est une connaissance viciée (*kliṣṭā prajñā*, *sakklesā prajñā*) (3) consistant dans des pensées comme “ moi ” (*aham*), “ mien ” (*mama*). — “ nés d'elle ” = *satkāyadr̥ṣṭiprabhava*.

Et quels [sont ceux qui naissent de cette *dr̥ṣṭi*] ?

Les passions (*kleśas*), à savoir la convoitise (*rāga*), etc. ;

Les maux (*doṣas*), à savoir naissance, vieillesse, maladie, mort, chagrin, etc.

(1) On peut reconstruire ce śloka :

avivādā mahātmānas teṣāṁ pakṣo na vidyate /

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 340

satkāyadr̥ṣṭiprabhavān aśeṣān

kleśāpiś ca doṣāpiś ca dhiyā vipaśyan /

ātmānam asya viśayam ca buddhvā

yogī karoty ātmaniśedham eva //

(3) *kliṣṭā prajñā*, voir *Madh. vṛtti*, p. 318, n. 8 ; on a aussi *viparītā prajñā* : *anātmany ātmēti* ..., et *avidyopakliṣṭā prajñā*.

Tous, sans exception, naissent de la *satkāyadr̥ṣṭi* : car le Sūtra dit que toutes les passions ont la *satkāyadr̥ṣṭi* pour racine (*mūla*), pour cause (*hetu*), pour origine (*samudaya*). Comme, pour ceux qui n'ont pas abandonné la *satkāyadr̥ṣṭi*, se développent les *saṃskāras*, se produisent les souffrances de la naissance, etc., sans exception [*kleśas* et *doṣas*] ont pour cause la *satkāyadr̥ṣṭi*.

Le point d'appui (*ālambana*) de cette (*dṛṣṭi*), c'est l'*ātman* ; car l'idée de moi (*ahamkāra*) a pour objet (*viṣaya*) l'*ātman* (1).

Or, celui qui désire abandonner toutes les passions et tous les maux devant abandonner la *satkāyadr̥ṣṭi*, et celle-ci étant abandonnée par la connaissance du *nairātmya* de l'*ātman*, ce que le Yogin fait tout d'abord, c'est de nier ce même moi. Par cette négation, la *satkāyadr̥ṣṭi* sera abandonnée, les passions et les maux s'arrêteront : donc l'examen critique de l'*ātman* est le moyen de réaliser la délivrance.

Par conséquent, le Yogin examine tout d'abord l'*ātman*, se demandant : « Qu'est-ce que cet *ātman* qui est le point d'appui de la *satkāyadr̥ṣṭi* ? »

Mais, dira-t-on, [nous] ne savons pas ce que c'est que cet *ātman* point d'appui de la *satkāyadr̥ṣṭi*. (235,3)

L'auteur dit :

121. L'*ātman* est conçu par les infidèles comme éternel, inactif, jouissant, sans qualités, sans mouvement. Les systèmes des infidèles se diversifient par les diverses natures qu'ils lui attribuent (2) ».

Les Sāṃkhyas disent :

« La *mūlaprakṛti* n'est pas effet ; sept, à partir du *mahat*, sont cause et effet ; les seize ne sont qu'effet ; le *puruṣa* n'est ni cause ni effet (3) ».

(1) Pour l'équivalence नार हृद्जिन पा = बदग तु हृद्जिन पा = अहमकारा, voir *Bodhicaryāvatāra*, ix, 73 ; बदग तु हृद्जिन पाई से पा = *ahampratyayavivipasya*.

(2) Cité *Madhyamakārvtti*, p. 344,5

ātmā tīrthyaiḥ kalpyate nityarūpo
'kartā bhoktā nirgupo niṣkriyaś ca /
kam cit kam eid bhedam āśritya tasya
bhedam yātā prakriyā tīrthikānām //

(3) *Sāṃkhyakārikā*, 3

मूलप्रकृतिर विकृतिर महादायाः प्रकृतिविकृतयाः सप्ता /
सोदासकास तु विकारो ना प्रकृतिर ना विकृतिः पुरुषाः //

prakṛti, parce qu'elle fait (*prakaranañāt*). En quel état (*avasthā*) fait-elle (*karoti*) ? Lorsqu'elle voit le désir du *puruṣa*.

Lorsque naît, chez le *puruṣa*, le désir relatif (*oākāra*) à la jouissance des objets, son, etc., la *prakṛti*, connaissant le désir du *puruṣa*, s'unit au *puruṣa* et ensuite émet le son, etc. (1).

(235,19)

Voici l'ordre de cette [émission] : de la *prakṛti* naît le *mahat* ; du [*mahat*], l'*ahamkāra* ; de l'*[ahamkāra]*, le groupe des seize ; des seize, les cinq éléments ; des cinq, son, etc., les cinq éléments (2).

[La *mūlaprakṛti*] est *avikṛti* parce qu'elle est seulement *prakṛti* et n'est pas en outre *vikṛti* comme le *mahat*, etc.

Le *mahat*, etc. sont et *prakṛti* et *vikṛti*, par conséquent :

mahadādyāḥ prakrtivikṛtayah sapta ;

car à considérer leurs propres *vikṛtis*, ils sont *prakṛti*, et à considérer la *prakṛti*, ils sont *vikṛti*.

Les seize, à commencer par le *buddhindriya* ne sont que *vikṛti* ; par conséquent :

sodaśakas tu vikāro ;

le mot *tu*, pour préciser (*nirdhāranārtham*) : « sont seulement *vikṛti* ».

Le *puruṣa* n'est pas *prakṛti* et n'est pas *vikṛti*, par conséquent : *na prakṛtir na vikṛtih puruṣah*.

(236,18)

Il faut dire comment, — lorsque, dans cet ordre, est née la masse des *vikṛtis*, — le *puruṣa*, en qui est né le désir, devient « *jouisseur* » (*upabhoṭṭar*). La *buddhi* considère les objets, sons, etc. qui ont été saisis par les organes auxquels préside le *manas* ; et alors le *puruṣa* pense les objets que la *buddhi* a considérés (3).

(1) *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 60, p. 454 : *tathā hi yadā puruṣasya śabdādiviṣayopabhogākāram autsukyam upajāyate tadā prakṛtih pari-jñātapuruṣautsukyā puruṣena yujyate tataḥ śabdādisargam karoti.*

(2) Je ne vois pas d'autre traduction possible.

(3) *śabdādiśu śrotrādīvttibhir manasādhishitābhīḥ parigr̥hītesu viṣayēṣu buddhīḥ adhyavasāyāḥ karoti / tato buddhyadhyavasitam arthaṁ puruṣāś cetayata iti*

Suit, dans *Bodhic.*, le texte cité note 1.

Notre version lit *śrotrādīndriyair* — *vṛtti* = *indriya* = force, fonction.

C'est ainsi que le *puruṣa* jouit des objets, car « l'intelligence appartient en propre au *puruṣa* » (1).

Lorsque, l'attachement diminuant (*alparāgatvāt*), le *puruṣa* se dégage de l'attachement aux objets, alors, progressivement, il entre dans la méditation et obtient la connaissance divine, et, au moyen de l'œil divin, il voit la *prakṛti*. Il est vu par elle, et, honteuse comme la femme d'autrui, sans s'irriter contre le moi, elle [le] quitte (2).

Et toute la masse des *vikṛtis*, arrêtant de naître parce qu'elle est, en réalité, apaisée (*tattvena prasānta*) devient non éclairée (*aprakāśarūpa* ?), [non manifestée].

Et alors le *puruṣa* demeure seul, est délivré.

Comme il ne périt pas quand la *vikṛti* périt, et demeure toujours en son être propre (3), il est éternel (*nitya*).

Comme la *prakṛti* est active (*kartar*), que quelques-unes des *vikṛtis* sont actives, tandis que le moi reste indifférent à l'action, il est inactif (*akartar*).

Il est « jouisseur » (*upabhoktar*) de la manière que nous avons expliquée.

Comme il n'a pour nature (*svabhāva*) ni *rajas*, ni *tamas*, ni *sattva*, il est sans qualités (*nirguna*).

(1) *Bodhic. ibid.* : caitanyātmakam ātmānam icchanti / nā tu buddhi-sāṃbandhat / buddheḥ svayam acītvabhbhāvatvāt / caitanyam puruṣasya svarūpam iti vacanāt

(2) M. R. Garbe veut bien m'écrire : « Auf einer Vermengung zweier Gleichnisse beruht meines Erachtens an « la femme d'autrui », wofür das festgehende *kulavadhūvat*, « die Frau aus guter Familie », zu erwarten wäre. Hier scheint mir der Verfasser des Madhyamakāvatāra das bekannte, Gleichniss mit dem andern auch in den Sāṃkhya-Texten gebrauchten Gleichniss von der schönen Frau vermischt zu haben, deren Sattva-Natur sich ihrem Gatten, deren Rajas-Natur sich ihren Neberfrauen und deren Tamas-Natur sich *einem fremden Manne* gegenüber äussert, der gleichgiltigkeit gegen sie empfindet. See meine Sāṃkhya-Philosophie, p. 166, 167.

« Sans s'irriter contre l'ātman », besagt gewiss, dass die Prakṛti im Augenblick der Erlösung des Atman-Puruṣa keinen Grund zum Zorn hat, weil sie durch den Vorgang ja nichts einbüsst. Denn in Wahrheit hat ja niemals irgend eine Verbindung bestanden

(3) *yan gar bai no bo*. — Je trouve l'expression *yan gar du* dans Wassilieff, p. 309 (381).

Comme il est omniprésent (*vibhu*), il est sans mouvement (*niṣkriya*).

Tels sont les caractéristiques (*viśeṣa*) du *puruṣa*.

(237,²⁰) Mais, dira-t-on, vous dites que la *Prakṛti* est active, que quelques-unes des *vikṛtis* sont actives : quelles *vikṛtis* sont donc actives, et quelles inactives ?

Pour répondre avec précision à cette question, quelques mots sont d'abord nécessaires.

Il y a trois *gunas*, *rajas*, *tamas* et *sattva*. Le *rajas* consiste en agitation et mouvement (*upastambhaka*^(?) *calatmaka*) ; le *tamas* en lourdeur et enveloppement (*guru*, *varanaka*) ; le *sattva* en légèreté et manifestation (*laghu*, *prakāśaka*) (1). Synonymes : *dūḍhka*, *moha* et *sukha*.

Les *gunas*, en l'état d'égalité (*sāmyāvasthā*) (2), c'est le *pradhāna*, [ainsi nommé] parce que les *gunas* y sont prééminents (?) (*pradhānībhūta*) et apaisés. Les *gunas*, en l'état de non-évolution (*avikṛtyavasthā*), c'est la *prakṛti*.

De la *prakṛti* [procède] le *mahat*, ou *buddhi*. Du *mahat*, l'*ahamkāra*, qui est triple, *vaikṛta*, *sāttvika* et *tāmasa* (3).

De l'*ahamkāra vaikṛta* procèdent les cinq *tanmātras*, à savoir *rūpa*, *śabda*, *gandha*, *rasa* et *sparsa* ; des cinq *tanmātras* procèdent les éléments (*bhūtas*), terre, eau, feu, vent et espace.

De l'*ahamkāra sāttvika*, les cinq organes d'action, parole, main, pied, excrétion, génération ; les cinq organes intellectuels, œil, oreille, nez, langue, peau ; et le *manas* qui est à la fois d'action et intellectuel ; soit, en tout, onze.

L'*ahamkāra tāmasa* fait exister (*pravartayati* ?) les deux autres *ahamkāras*.

Le *mahat*, l'*ahamkāra* et les cinq *tanmātras* sont *prakṛti* et

(1) Comparer *Sāṃkhya-kārikā*, 13.

(2) *sāmyāvasthā*, *Bodhicaryāv.* ix. 128.

(3) Voir Garbe, *Sāṃkhya-Philosophie*, p. 236, 249 les trois *ahamkāras*, *vaikṛta* ou *vaikhārika*, *taijasa*, *bhūtādi*. — M. Garbe m'écrivit : « In der Beschreibung der drei Formen der Ahamkāra stimmen alle mir bekannten Sāṃkhya-Texte überein ; die Darstellung ihres Textes habe ich nirgends gefunden ; sie verwirrt die festgehaltene Begriffe und scheint mir einfach als falsch bezeichnet werden zu müssen. »

vikṛti; les dix organes et le *manas*, et les éléments (*mahābhūtas*), sont seulement *vikṛti*; la *prakṛti* seule n'est pas *vikṛti*.

De même que les Sāṃkhyas admettent cette définition du moi, de même les systèmes des infidèles se diversifient en raison de leurs diverses manières de définir le [moi]. (239,⁶)

Les Vaiśeṣikas, en effet, proclament neuf qualités (*guṇa*) du moi : *buddhi*, *sukha*, *duḥkha*, *icchā*, *dveṣa*, *prayatna*, *dharma*, *adharma* et *samskāraśakti* (1).

La *buddhi* est perception des objets (*viśayagrāha*?).

Le *sukha*, jouissance d'objet désiré (*iṣṭaviśayānubhava*).

Le *duḥkha*, le contraire.

L'*icchā*, le désir de la chose (*bhāva*) qui est souhaitée.

Le *dveṣa*, l'aversion à l'égard de l'objet non souhaité.

Le *prayatna*, l'habileté de la pensée, pour le but à réaliser (*sādhyārthe*), jusqu'à ce qu'il soit atteint.

Le *dharma*, c'est ce qui réalise le bonheur (*abhyudaya*) et le bonheur suprême (*nātīśreyasa*).

L'*adharma*, c'est le contraire.

La *samskāraśakti* (ou *°bala*) est ce qui, produit par la connaissance, est cause de connaissance (2).

Aussi longtemps que ces neuf qualités de l'*ātman* restent unies à l'*ātman*, aussi longtemps [le *puruṣa*] transmigre en raison de l'accomplissement des actions bonnes et mauvaises en relation avec ces [qualités]; mais lorsque le *puruṣa*, par la connaissance exacte, a coupé, avec leurs racines, les qualités, *buddhi*, etc., alors, demeurant en lui-même, il est délivré.

Cet *ātman* [des Vaiśeṣikas] est donc éternel, actif, jouisseur, doué de qualités, et, par son omniprésence, sans mouvement. Quelques-uns, toutefois, disent qu'il est doué de mouvement par expansion et rétraction.

Les partisans des Vedas (*vedavādinah*) soutiennent que [l'*ātman*], (240,⁸)

(1) Comparer *Praśastapādabhāṣya*, p. 70.

(2) Le *samskāra* est la trace, laissée par une perception (*anubhava*), —, laquelle est connaissance, — qui produit la mémoire (*smṛti*), — qui est aussi connaissance.

comme l'espace dans la cruche, etc. (1), est, par la variété des corps, un et multiple ; et le reste.

(240,11) C'est ainsi que les systèmes des infidèles s'opposent les uns aux autres en raison des divers caractères qu'ils attribuent à l'*ātman*. Mais, de quelque manière que chacun d'eux l'entende, cet *ātman*

122. « Étant dépourvu de naissance, comme le fils d'une femme stérile, un tel *ātman* n'existe pas ; il ne peut être le point d'appui (*āśraya*) de l'idée de moi (*ahankāra*) ; nous pensons que, même au point de vue de la *samvṛti*, il n'existe pas ».

Parce qu'il est en contradiction avec un *svato 'numāna* [c'est-à-dire avec un raisonnement que doivent admettre les partisans de l'*ātman*] (2) : « L'*ātman*, comme vous le décrivez, n'existe pas ; parce qu'il n'est pas né ; comme le fils d'une femme stérile ». Il ne peut être (*yujyate*) l'objet (*viśayatvena*) de l'idée de moi, parce qu'il n'est pas né. Non seulement il n'existe pas en réalité et ne peut pas être l'objet de l'idée de moi, mais encore, au point de vue de la *samvṛti*, il n'est ni existant, ni objet de l'idée de moi.

(241,4) Non seulement il n'existe pas et ne peut être l'objet de l'idée de moi, mais encore :

123. « Quels que soient les attributs (*viśesa*) de l'[*ātman*] enseignés par les infidèles dans leurs différents traités, tous tombent sous l'argument de non naissance [de l'*ātman*], laquelle non naissance les [infidèles] admettent eux-mêmes (*svaprasiddha*). Par conséquent aucun de ces attributs n'existe ».

D'après la doctrine des Sāṃkhyas, les attributs de l'*ātman* sont l'éternité, la non-activité, la jouissance, l'absence de qualités et de mouvement. L'*ātman*, cependant, n'est pas éternel, n'est pas

(1) Comparer *Vedāntasūtras*, iii, 2, 34, *Madhyamakavṛtti*, p. 375.1.

(2) Pour l'équivalence *raññid kyi rjes su dpag pa* = *svato 'numāna*, voir *Madhyamakavṛtti*, p. 21, n. 5.

Les partisans de l'*ātman* admettent le *hetu* de ce raisonnement : « parce qu'il n'est pas né » ; reste à leur prouver que tout ce qui existe est né, est momentané : *yat sat tat kṣanikam ...* (*Sarvadarśana*, p. 12).

inactif... n'est pas sans mouvement ; parce qu'il n'est pas né en soi ; comme le fils d'une femme stérile.

De même pour la doctrine des Vaiśeśikas : l'ātman n'est pas éternel, n'est pas actif, etc. ; parce qu'il n'est pas né en soi.

C'est ainsi que, dans toutes les doctrines de l'ātman, la nature propre (*svarūpa*) (1) et les attributs de l'[ātman] sont réfutés par l'argument de non naissance et l'exemple du fils de femme stérile. (241,17)

Par conséquent, (241,18)

124 a. « Il n'y a donc pas d'ātman différent des *skandhas* ».

Il n'y a donc pas d'ātman distinct des *skandhas* ; car on ne perçoit pas d'ātman indépendamment des [*skandhas*]. S'il en était distinct, il serait perçu comme existant à part (*prthag siddha*). Ce n'est pas le cas. Donc il n'est pas différent des *skandhas*,

124 b. « Parce qu'il n'est pas établi qu'il soit perçu indépendamment des *skandhas* ».

Comme dit [Nāgārjuna] :

« Il n'y a pas d'ātman différent de l'*upādāna* (= des *skandhas*) ; s'il existait un ātman différent [de l'*upādāna*], on le percevrait sans *upādāna*. Et ce n'est pas le cas » (2).

De même :

« Si [l'ātman] était différent des *skandhas*, il n'aurait pas le caractère des *skandhas* » (3).

Non seulement il n'y a pas d'ātman différent des *skandhas*, mais encore (242,15)

124 c-d. « Le monde ne croit pas [qu'un tel ātman] soit le point d'appui de l'idée de moi, car ceux-là qui ne le connaissent

(1) Le *svarūpa* (existence et qualité d'être point d'appui de l'idée de moi) est réfuté stance 122 ; les *viśesas* sont réfutés stance 123.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 7 (Vṛtti, p. 577)

anyah punar upādānād ātmā naivopapadyate /
grhyeta hy anupādāno yady anyo na ca grhyate //

(3) Ibid. xviii, 1 c-d. (Vṛtti, p. 341 ; voir ci-dessous p. 285,8)

ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet /
skandhebhyo 'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ //

pas (*vid*) voient cependant l'*ātman* (= ont cependant l'idée de moi) ».

Ceux-là aussi qui ne connaissent pas (ne saisissent pas) cet *ātman* comme vous soutenez qu'il est, voient cependant l'*ātman*, disant « je », « mien », en raison de certaine adhésion [*abhinivesavīśeṣat* : parce qu'ils conçoivent comme « moi » la pensée, le corps, etc.] Donc cet *ātman*, différent des *skandhas*, objet de l'idée de moi, est inadmissible.

(243,2) Mais, dira-t-on, chez ceux-là qui, actuellement, ne connaissent pas cet [*ātman*] comme ayant pour attributs l'éternité, la non-naisance, etc., c'est grâce à une ancienne habitude (*pūrvābhyaśavaśena*, *°bhāvanā*) [de l'*ātman* regardé comme éternel, etc.], que se produit l'idée de moi qui a [vraiment] pour objet cet [*ātman* éternel, etc.]

(243,5) Non pas. Car c'est seulement un petit nombre qui, par l'habitude des Traité des [infidèles], voient l'*ātman* [comme vous l'entendez]. Et ceux à qui manque cette habitude, on constate que l'idée de moi existe cependant pour eux.

Par exemple :

125. « Ceux aussi qui sont hébétés, pendant des millénaires, dans la destinée animale, ne voient pas cet [*ātman*] non né, éternel ; on constate que l'idée de moi existe cependant pour eux. Par conséquent, il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas* ».

(243,12) Les créatures qui, après des millénaires écoulés, aujourd'hui encore ne sortent pas des naissances animales, elles aussi ne perçoivent pas (*ālamb*) un tel *ātman*. — Le mot « aussi » pour inclure les êtres infernaux, etc. — Bien qu'elles ne perçoivent pas un tel *ātman*, on constate que l'idée de moi existe en elles.

Quel homme sensé ira croire (*abhinivesam karoti*) qu'un tel *ātman* est le point d'appui (*āśraya*) de l'idée de moi ?

Par conséquent, il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas*.

(244,1) Ici nos coreligionnaires (*svayūthya*) disent :

126 a-b. « Puisqu'aucun *ātman* n'est prouvé différent des

skandhas, ce sont les *skandhas* mêmes qui sont le fondement ou l'objet (*ālambana*) de la vue du moi (*ātmadr̥ṣṭi*) ».

Puisque, d'après le raisonnement ci-dessus exposé, un *ātman* différent des *skandhas* n'est pas prouvé, en l'absence de la démonstration d'un *ātman* différent des *skandhas*, ce sont les *skandhas* mêmes qui sont le fondement ou l'objet de la *satkāyadr̥ṣṭi*. Par conséquent, l'*ātman* n'est que *skandhas* (*skandhamātra*).

Cette thèse est celle de nos coreligionnaires les Sāṃmitīyas (1).

Parmi eux,

(244,9)

126 c-d. « Les uns soutiennent que les cinq *skandhas* ensemble sont le point d'appui de la vue du moi (*ātmadr̥ṣṭi*) ; les autres, que c'est la pensée seule ».

Les uns soutiennent que les cinq *skandhas* ensemble, *rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā*, *samskāras*, *vijñāna*, sont le point d'appui de la *satkāyadr̥ṣṭi* : « ce sont ces [*skandhas*] qu'on prend pour l'*ātman* (*tatra ātmābhininea iti*) ».

Comme l'a dit Bhagavat : « O moines, les religieux et les brahmanes qui voient (*samanupaśyanti*) « moi », ils voient seulement les cinq *upādānakandhas* » (2).

(244,15)

C'est pourquoi, disent-ils, il leur a été déclaré que la vue relative au moi et au mien est *satkāyadr̥ṣṭi*, en vue de mettre en lumière que : « Cette vue que vous avez [du moi et du mien] porte sur la masse (*kāya*) du périssable (3), et non sur le moi ou le mien ».

(1) Sur les doctrines des Sāṃmitīyas, voir ci-dessous p. 268-7 ; *Madhyamakāvṛtti*, 148, n. 1, 192, n. 3, 276, 2 ; *Saddarśana*, p. 46 ; *Abhidharmaśākyākhyā*, *vātsiputriyā* āryasāmmatiyāḥ ;

(2) = ye bhikṣavaḥ śramaṇā vā brāhmaṇā vātmeti samanupaśyanti pañcopādānaskandhān eva te samanupaśyanti.

Même texte ci-dessous p. 254-14.

(3) *hjig* *pai* *bdag* *ñid* *kyi* *thsogs* *la*. — *satkāya* = *hjig* *thsogs* ; *hjig* (= *périssable*) étant ici l'équivalent de *sat*, il faut comprendre : *sadātmakasya kāya* : la masse des choses qui sont. — Voir la version proposée par Oldenberg (trad. Foucher, 2^e éd. p. 389) : « *Satkāya* signifie mot à mot « l'ensemble de ce qui est » ; en quoi l'emploi de *kāya*, « corps », pour rendre l'idée d' « ensemble » est complètement d'accord avec la terminologie bouddhique ».

M. Walleser a ingénieusement expliqué *sakkāya* = *svat-kāya*, « son corps ».

(245,2)

Les autres soutiennent que [l'idée de] moi [porte] sur la pensée. En effet, le mot *ātman* est employé pour désigner la pensée dans le śloka :

“ L'ātman est le protecteur de l'ātman ; quel autre pourrait être protecteur ? Car quand l'ātman est bien réglé, le sage obtient le ciel » (1).

Comment cela ? [Pourquoi *ātman* désigne-t-il ici la pensée ?]

Parce qu'il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas* et parce qu'un autre sūtra enseigne le règlement de la pensée :

“ Le règlement de la pensée est une bonne chose ; la pensée réglée amène félicité » (2).

C'est pourquoi la pensée, fondement de l'idée de moi, est appelée *ātman* (*citte ātmāprajñaptih*).

(245,14)

Il faut répondre :

127. « Si l'ātman était les *skandhas*, ceux-ci étant multiples, l'ātman serait multiple ; l'ātman serait quelque chose de réel ; et la connaissance d'une telle chose réelle ne pourrait être erronée » (3).

Celui qui admet que l'ātman est les *skandhas*, doit admettre que, les *skandhas* étant multiples, l'ātman aussi est multiple.

Celui qui admet que l'ātman est la pensée, doit admettre que, la pensée étant multiple, — soit par la division en connaissance

(1) Cité *Madhyamakavrtti*, p. 354.5 ; *Bodhicaryāvataṭā*, ix, 73 ad finem ; *Udānavarga* de Dharmatrāṭā, xxiii, 10, etc.

ātmā hi ātmāna nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet /
ātmāna hi sudāntena svargam prāpnoti paṇḍitah //

(2) Voir *Bodhic.* loco citato

cittasya damanān sādhū cittam dāntam sukhāvaham /

(3) Cité *Madhyamakavrtti*, p. 342.5

skandhā ātmā ced atas tadbahutvād
ātmānaḥ syus te 'pi bhūyāṁsa eva /
dravyam cātmānā prāpnu�āt tādṛśāś ca
dravye vṛttau vaiparītyaṇ ca na syāt //

La lecture *tādṛśāś ca* est certainement fautive ; d'après la version tibétaine *tādṛṣā* doit s'accorder avec *dravye*.

visuelle, etc., soit parce que la connaissance naît et meurt à chaque instant, — l'ātman aussi est multiple.

Ou bien le défaut (*doṣa*) doit être formulé [contre les deux thèses] suivant qu'elles s'y prêtent (*yathānyāyam*).

Le défaut indiqué dans la stance (1) [multiplicité de l'ātman] doit être formulé contre les doctrines de l'ātman-*skandhas* et de l'ātman-*vijñāna*; l'autre défaut, d'anéantissement (*ucceda*) (2), n'existant que dans celle-là seule (??), doit aussi être formulée contre les deux thèses.

Or on n'admet pas que l'ātman soit multiple ; il y a un *āgama* : « Le monde naissant, le *pudgala* naît unique » (3).

dravyam cātmā prāpnuyāt : « l'ātman serait une chose réelle ».

(246,9)

En effet, — comme on nomme *skandhas* les choses réelles, *rūpa*, etc., différentes les unes des autres en raison de la division en passées, etc. ; et comme ces mêmes [*skandhas*] seraient qualifiés « ātman », — l'ātman serait une chose réelle.

Or ce n'est pas admis (*iṣṭa*) [par nos coreligionnaires] en présence des textes :

« Moines, il y a cinq [choses] qui ne sont que nom, manière de parler, désignation. Quels cinq ? Le temps passé, le temps à venir, l'espace, le *nirvāṇa* et le *pugdala* » (4).

Et, de même :

« De même qu'on dit « char » en raison de l'ensemble des membres [du char], de même, en raison des *skandhas*, l'opinion commune d'être personnel (*sattva*) » (5).

Par conséquent les *skandhas* ne sont pas l'ātman parce qu'il s'ensuivrait la conséquence que l'ātman est une chose réelle.

En outre, la *satkāyadr̥sti* ayant pour objet (*viṣaya*), [dans

(247,3)

(1) ñes pa hdi = ce défaut là.

(2) Voir p. 247,9, 248,2.

(3) *Āng.* i, 33 : ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati....

(4) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 389,5 : pañcemāni bhikṣavaḥ samjnā-mātram pratijñāmātram vyavahāramātrāṇi samvṛtimātrāṇi yad utātitō 'dhvā 'nāgato dhvā 'kāśam nirvānam pudgalas ca.

(5) Comparer *Samyutta*, i, p. 135 et ci dessous, p. 257.

yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo ratho iti /
evam khandhesu santesu hoti satto ti sammuti //

l'hypothèse du *shandha-ātman*,] une chose réelle, elle serait exempte d'erreur (*vaiparityam na syāt*), comme la connaissance (*jñāna*) du bleu, du jaune, etc. (1).

Par conséquent, ou bien la *satkāyadr̥ṣṭi* ne serait pas abandonnée par l'abandon du *samudaya* (*prahānāt*), ou bien, comme la connaissance visuelle qui a pour objet le bleu, jaune, etc. sans plus (*nūḍidimatrālambana*), elle ne serait abandonnée que par l'abandon de l'attachement (*chandorāga*) qui a pour objet les [*skandhas*] (*tadālambana*) (2).

(247,8)

En outre,

128. « L'ātman serait certainement anéanti au moment du *nirvāṇa* ; il y aurait, avant le *nirvāṇa*, d'instant en instant, destruction et naissance [de l'ātman] ; l'agent détruit, son fruit n'existerait pas ; un autre mangerait l'action accumulée par un autre » (3).

Si l'ātman était constitué par les *skandhas* (*svabhāva*), l'ātman serait anéanti au moment du *nirvāṇa* en raison de l'anéantissement des cinq *skandhas* ensemble. — Par conséquent, [votre thèse de l'ātman-*skandhas*] entraîne comme conséquence l'*antadr̥ṣṭi* par l'adhésion [qu'elle implique] à l'*ucchedānta*, (ou thèse de l'anéantissement) (4).

En effet, l'*antagrāhadr̥ṣṭi* consiste (*vyavasthāpitā*) dans le fait d'adhérer à l'éternité et à l'anéantissement (*sāsvata-ucchedagrāha*) de [la chose] ayant l'aspect de moi et de mien que, par la *satkāyadr̥ṣṭi*, vous considérez comme étant l'ātman.

Par conséquent, on ne doit pas admettre que l'ātman est anéanti au moment du *nirvāṇa*, parce que cette thèse implique l'*anta-*

(1) Voir la définition du *pratyakṣa* dans l'école de Dignāga.

(2) Sur l'expulsion de la *satkāyadr̥ṣṭi* par la vue de la vérité de la douleur, sur l'expulsion du *rāga* qui exige la *bhāvanā*, voir *Madhyamakavṛtti*, p. 478, n. 3.

(3) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 342

ātmocchedo nirvṛtau syād avaśyam
nāśotpādau nirvṛteḥ prāk kṣaṇeṣu /
kartur nāśat tatphalābhāva eva
bhuñjitānyenārjitaṁ karma cānyah //

(4) = tasmād ucchedāntagrāhād antadr̥ṣṭiprasaṅgal

grāhadṛṣṭi ; par conséquent, l'*ātman* n'est pas constitué par les *skandhas*.

Dans les instants antérieurs à l'entrée dans le *nirvāṇa*, de même que les *skandhas* naissent et périssent à chaque instant, de même l'*ātman* aussi naîtrait et périrait, parce qu'il est constitué par les *skandhas*. (248,2)

Par conséquent, de même qu'on ne dit pas : « Ce mien corps était », de même [Bhagavat] n'aurait pas dit : « En ce temps, à cette époque, j'étais le roi Māndhātar », (1), parce que l'*ātman* aurait péri comme le corps, parce que, en ce qui concerne le corps (*tatra*), on admet que c'est un autre [corps] qui [re]naît.

Le Śāstra aussi enseigne que :

(248,9)

« L'*upādāna* (= les *skandhas* « assumés ») n'est pas l'*ātman*, car il naît et pérît ; comment ce qui est assumé serait-il celui qui assume ? » (2).

De même :

« Si l'*ātman* était les *skandhas*, il serait sujet à la naissance et à la destruction » (3).

S'il y a naissance et destruction [de l'*ātman*], l'*ātman*, agent, n'existant pas, son fruit n'existera pas. En effet, si celui qui accomplit l'acte n'est pas permanent, alors, en l'absence de l'agent,... (4), les actes ne seront pas en relation avec le fruit. Si le fruit de l'acte accompli par un moment antérieur est goûté (*upabhukta*) dans des moments postérieurs, alors, la rétribution de l'acte accumulé par un autre étant mangée par un autre,

bhuñjītānyenārjitaṁ karma cānyah.

(1) aham eva sa tena kālena tena samayena Māndhātā nāma rājā ca
kravārti abhūvam Voir *Madhyamakavrīti*, p. 574.₆ et note.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 6 (*Vṛtti*, p. 576, b. *de hbyun ba*). Voir ci-dessous, p. 283.₂

na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca /
kathamp hi nāmopādānam upādātā bhaviṣyati //

(3) Ibid. xviii, 1 (*Vṛtti*, p. 341)
ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet /

(4) las la yañ brten pai phyir med pas ??

Il y aura donc destruction [pour l'agent] de l'acte accompli et possession [pour le non agent] de l'acte non accompli (1).

(249,6)

On lit aussi dans le Śāstra :

“ Si celui-ci [, l'être dans cette existence,] était différent [de celui-là, l'être dans l'existence antérieure], il serait sans connexion avec celui-là [, comme une cruche est indépendante d'un vêtement]. Il coexisterait avec lui. Il naîtrait sans être mort là [à l'existence antérieure] ».

“ Anéantissement [de l'agent], destruction des actes, jouissance par un autre des actes faits par un autre, etc. : telles sont les conséquences désastreuses [de la thèse ici combattue] » (2).

Par conséquent, que l'ātman soit constitué par les *skandhas* (*skandhasvabhāva*), c'est inadmissible (*ayuktam*).

(249,16)

On nous répondra :

Bien que les moments antérieur et postérieur [, le moment de l'acte et le moment de la jouissance du fruit,] soient différents (“ autres ”), cependant, comme ils sont d'une même série (*samtāna*, *samtati*), notre thèse ne présente pas les vices que vous signalez.

(249,18)

L'auteur réplique :

129 a-b. “ Si vous dites que ces vices sont inexistantes en raison de l'existence réelle d'une série, — le vice de la série a été expliqué dans la critique faite ci-dessus ».

Dans la stance [ci-dessus] :

“ Les *dharma*s de Maitreya et d'Upagupta.... » (3).

(1) Voir *Madhyamahavṛtti*, p. 325 et n. 2 : *akṛtābhyaśāgama*. Comparer *Sarvadarśana*, p. 26 etc., cités trad. *Muséon*, note 188.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 10 et 11 (*Vṛtti*, p. 579)

yadi hy ayamp bhaved anyaḥ pratyākhyāyāpi tam bhavet /
tathaiva [ca sa] samtiṣṭhet tatra jūyeta cāmṛtaḥ //
ucchedaḥ karmāṇām nāśas tathānyena kṛtakarmaṇām /
anyena paribhogāḥ syād evamādi prasajyate //

Lire xxvii, 10. c, avec la version de la *Vṛtti* : *de bzhin de ni gnas*.

(3) Voir ci-dessus, vi, 61, p. 154.7, où j'ai traduit : “ Les *dharma*s qui dépendent de l'affection et de l'aversion ». — On a 92.₁₆ ñer sbas, 154.₇ ñer spras et ñer sbas, 250.₁ ñer spras et ñer sbas. La *Madhyamahavṛtti*, citée ad 92,₁₆ porte ñer spas et fournit l'équivalent *upagrāhaka* opposé à *maitra* (*byams pa*). — D'autre part ñer sbas = Upagupta (*Sarad Chandra Das*, p. 488).

[Nāgārjuna] dit aussi :

“ Si l’homme [en qui renaît le dieu] est différent du dieu, il n’y a pas perpétuité ; si l’homme est différent du dieu, il n’y a pas série [des « moments » de l’homme et du dieu] (1). ”

Les conséquences que nous avons indiquées demeurent donc, car on ne peut considérer comme faisant partie d’une même série des [*dharma*s ou *kṣanas*, des moments] dont les caractères sont réciproquement différents [,les uns divins, les autres humains].

Donc l’*ātman* n’est pas les *skandhas*.

Il n’est pas non plus la pensée. C’est ce que l’auteur montre :

(250,10)

129 c. “ Donc les *skandhas* et la pensée ne sont pas l’*ātman* (*na yujyate*) ». ”

Ce n’est pas seulement en raison des conséquences désastreuses exposées ci-dessus que les *skandhas* et la pensée ne sont pas l’*ātman* (*ātmatvena nopapadyante*) ; mais cela résulte encore d’une autre considération :

129 d. “ Parce qu’il est faux que le monde soit fini, etc. » (2).

Comme on lit [dans l’Écriture] que le monde n’est pas fini (*antavat*) etc., il est impossible que l’*ātman* (= le monde) soit les *skandhas* ou la pensée.

Les quatorze *avyākṛtiavastus* sont lus par toutes les sectes, à savoir :

(250,18)

“ Le monde est éternel; le monde est non éternel; partiellement éternel, partiellement non éternel (3); ni éternel, ni non éternel, etc. ”

(1) *Madhyamakasāstra*, xxvii, 16 (p. 583)

devād anyo manuṣyaś ced asāsvatam ato bhavet /
devād anyo manuṣyaś cet samtatir nopapadyate //

(2) On a probablement :

— —] lokasyāntavattvādyabhāvāt

(3) On trouvera la formule classique *Madh. Vṛtti*, p. 446.⁹ : *sāsvato lokah, asāsvato lokah, sāsvataś cāśāsvataś ca lokah*, ... L’équivalent sanskrit de *rtag kyan rtag la mi rtag kyan mi rtag go* (*sāsvato 'pi sāsvataḥ, asāsvato 'py asāsvataḥ*) n’est attesté par aucune source que je connaisse. Je ne pense pas me tromper en traduisant “ partiellement ... ”. — *sāsvata* = éternité dans le passé; *ananta* = éternité dans l’avenir.

Comme Bhagavat a dit que ces [points, *vastu*,] ne doivent pas être tranchés, ce sont les quatorze *avyākṛtavastus*.

(251,¹⁴) Et ils sont ainsi condamnés (1) : « Si un moine tient que le monde est éternel », dans l'Écriture des Pūrvāśailas (2), « celui qui a l'opinion que le monde est éternel, il faut prendre contre lui l'acte d'expulsion. Celui qui a l'opinion que le monde n'est pas éternel..., que le monde est partiellement éternel..., que le monde n'est ni éternel ni non éternel, il faut prendre contre lui l'acte d'expulsion ». Il est ainsi déclaré qu'il ne faut ne pas demeurer avec eux. — De même pour tous les quatorze *avyākṛtavastus*.

(251,¹⁴) Or, si les *skandhas* étaient visés (*grah*) par le mot *loka* (monde) (3), alors, comme les *skandhas* qui naissent et meurent ne sont pas éternels, il aurait été promulgué (*vyākṛta*) que le monde n'est pas éternel. Comme il n'y a pas de *skandhas* au delà du *nirvāna*, il aurait été promulgué que le monde a une fin. De même, il aurait été promulgué que le Tathāgata n'existe pas après la mort.

Or la thèse que le monde a une fin, et les autres [thèses *avyākṛtas*] sont condamnées ; donc il n'est pas possible que l'*ātman* soit les *skandhas* mêmes.

(252,²)

En outre,

130. « Dans votre système, le Yigin qui voit l'inexistence de l'*ātman* verrait nécessairement au même moment l'inexistence des choses. — Direz-vous qu'il abandonne [seulement l'idée de] l'*ātman* éternel : alors votre *ātman* n'est plus [, comme vous le souteniez,] pensée ou *skandhas* ».

Si l'*ātman* était les *skandhas* [ou] la pensée, au moment où le Yigin, voyant les vérités (*satyadarsanakale*), voit la vérité de la douleur sous l'aspect de l'absence d'*ātman* (*anātmakākāra*) : « Tous les *dharma*s sont sans *ātman* », il verrait l'inexistence des *skan-*

(1) Le *dan* de la ligne 5 attire l'attention ; la syntaxe de la première partie de la phrase présente des difficultés.

(2) Un livre de cette école est cité p. 184.

(3) Par le fait, pour notre auteur, *loka* = *ātman*, le moi dont on ne peut rien dire puisqu'il n'existe pas.

dhas en voyant l'inexistence de l'*ātman* (1). — Or [notre adversaire] ne l'admet pas. — Donc l'*ātman* n'est pas les *skandhas*.

Mais, dira-t-on, lorsqu'on emploie le mot *ātman* à propos de la connexion de l'acte et du fruit (*sambandhakāle*), ce mot vise alors les *skandhas* en effet, parce que tout autre *ātman* est impossible ; mais, lorsqu'il s'agit de la vue de l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), alors ce mot vise l'homme intérieurement actif (*antahkāra-puruṣa* ??) imaginé par les autres [par les infidèles]. Donc, au moment où [le Yogin] voit l'inexistence de l'*ātman*, il voit seulement qu'il n'y a que des *samskāras* vides de *puruṣa* intérieur, et la conséquence qu'il verrait l'inexistence des choses [en général] ne s'impose pas (2).

Réponse :

“ Si, à ce moment, il abandonne [seulement l'idée de] l'*ātman* éternel, alors votre *ātman* n'est plus [, comme vous le soutenez,] pensée ou *skandhas* ».

Si notre adversaire, craignant la conséquence que le Yogin verrait l'inexistence de toutes choses, comprend ainsi le mot *ātman* dans le sens d'un *ātman* éternel, il ne soutient [plus] que les *skandhas* ou la pensée sont l'*ātman* : c'est abandonner sa thèse.

Direz-vous que vous n'admettez pas que [le mot *ātman*] vise semblable objet [,un éternel *puruṣa*], et que, partant, il n'y a point faute ?

Non pas. Tantôt, c'est l'homme intérieur qui est l'*ātman* ; tantôt, ce sont les *skandhas* : d'où tenez-vous [cette exégèse], puisque l'arbitraire est inadmissible ?

Du fait de l'impossibilité (*asambhavat*) (3), direz-vous.

Nous avons aussi montré qu'il est impossible que [le mot *ātman*] s'applique aux *skandhas*. Par conséquent, si vous ne voulez pas

(1) Tel est certainement le sens. Peut-être faut-il lire : *bdag med par mthon ba phuṇ po med par mthon bar hgyur*.

(2) Lire l. 18 : *thal bar mi hgyur ro śham na / brjod par bya ste / rtag bdag spōṇ na de thse de yi phyir / khyod kyi sems sam phuṇ po bdag mi hgyur / gal te yaṇ dños po rnams med par mthon bar thal bar hgyur bas hjigs nas.....*

(3) Il est impossible que le mot *ātman* désigne les *skandhas* dans l'énoncé de la vérité de la douleur ; et ci-dessus l. 5 (252,12).

{, contraints par notre *prasāṅga*,] que le mot *ātman* désigne les *skandhas* dans la phrase *sarvadharmañānātmakāḥ* « Toutes choses sont sans *ātman* », de même ailleurs aussi vous devez repousser cette interprétation. Que si, ailleurs, vous voulez que *ātman* désigne les *skandhas*, il faut aussi soutenir cette interprétation pour la phrase susdite.

(253,9)

En outre,

131. « Votre Yогin, voyant l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), ne comprendra pas [pour cela] la nature vraie (*tattva*) des [*skandhas*], *rūpa*, etc. ; entrant en mouvement en raison de la perception du *rūpa*, les [passions], affection (*rāga*) etc. naîtront, parce qu'il ne comprend pas la nature du [*rūpa*].

« Il y a un *kokila* sur les étamines » : cela suffit pour que, sans goûter la douceur des étamines, n'importe qui perçoive (*ālamb*) qu'elles sont douces. « Il n'y a pas de *kokila* sur les étamines » : ce n'est pas une raison pour que celui qui goûte la saveur [des étamines] ne perçoive pas la douceur, bien qu'il abandonne la conviction (*abhiniveśu*) y relative [à savoir qu'il y a un *kokila*].

(253,18)

De même, ici aussi, si le Yогin voit de la sorte que les choses (*dharma*s), *rūpa*, etc., sont dépourvues d'un *ātman* permanent, alors, comme il ne connaît pas à fond (*aparijñāna*) leur nature (*svabhāva*), que lui [en] arrivera-t-il ? Pour raisonner autrement (*yadi vā*), comme il perçoit les caractères spécifiques (*svarūpa*) des [objets], *rūpa*, etc., pourquoi, bien que [le *rūpa*] soit sans *ātman*, abandonnerait-il l'affection qui a le *rūpa* pour objet ? Celui-là seulement qui a abandonné les [passions], affection, etc., parce qu'il sait que leurs objets n'existent pas, ne recherche pas les objets de sensation agréable, disant : « Grand bien à l'homme intérieur ! », et n'évite pas le contact avec des objets désagréables par crainte de la souffrance de cet [homme intérieur].

Par conséquent, entrant en mouvement par la perception des [objets], *rūpa*, etc., les [passions,] affection, etc., naissent, parce que manque la compréhension parfaite de la nature des [objets], compréhension qui est la cause de l'abandon des [passions,] affection, etc. ; — comme elle manque chez les infidèles (*bāhyavat*).

Mais, dira-t-on, nous prenons l'Écriture (*āgama*) comme autorité ; nous ne sommes pas atteints par l'autorité (*pramāṇa*) du raisonnement (*tarka*) ; et l'Écriture enseigne que les *skandhas* sont l'*ātman* : « O moines, les religieux ou les brahmanes qui voient l'*ātman*, ce qu'ils voient, c'est seulement les cinq *upādānakandhas* » (1). De même en est-il ici aussi [,dans le cas qui nous occupe].

132. « Si vous soutenez que les *skandhas* sont l'*ātman* parce que le Maître a dit : « Les *skandhas* sont l'*ātman* », ce texte nie [seulement] qu'il y ait un *ātman* différent des *skandhas*, car un autre *sūtra* dit : « L'*ātman* n'est pas le *rūpa*, etc. ».

Le texte en raison duquel vous croyez que les *skandhas* sont l'*ātman* ne met pas en lumière le fait que les *skandhas* sont l'*ātman* (*skandhān ātmavena...*) : l'intention de Bhagavat est qu'il n'existe pas d'*ātman* différent des *skandhas*; [et il s'exprime comme il le fait] en vue de condamner la doctrine des infidèles au point de vue de la vérité de *samvṛti*, et de mettre en lumière d'une manière exacte la vérité de *samvṛti* (2).

Mais, dira-t-on, comment décidez-vous que ce [texte] est [seulement] la négation d'un *ātman* différent des *skandhas* ?

Du fait qu'un autre *sūtra* nie que les [*skandhas*], *rūpa*, etc. soient l'*ātman*.

Comment cela ?

133. « Comme un autre *sūtra* déclare que le *rūpa*, la *vedāna* ne sont pas l'*ātman*, ni la *saṃjñā*, ni les *samskāras*, ni le *vijñāna* non plus, — on n'admettra pas que l'enseignement de [ce] *sūtra* soit que les *skandhas* sont l'*ātman* ».

Il est donc certain que ce *sūtra* : « C'est dans les cinq *upādānakandhas* sans plus (*eva*) qu'ils voient l'*ātman* », nie seulement qu'il y ait un *ātman* différent des *skandhas*. Et le *sūtra* qui nie que les [*skandhas*], *rūpa*, etc., soient l'*ātman*, nie que l'objet

(1) Voir ci-dessus p. 244 15.

(2) Je traduis comme si le texte portait : phyin ci ma log par gsal bai phyir ; car peut-on comprendre « ... mettre en lumière inexactement... » ?

(*visaya*) de la *satkāyadr̥sti*, l'*ātman* « désigné en raison de », (1) ait pour *upādāna* les *skandhas*; — voilà ce qui en est; — pour introduire dans la pensée de la réalité (*tattvacitta*). Parce que, l'*upādātar* [c'est-à-dire l'*ātman*] n'étant pas perçu, son *upādāna* aussi n'existe pas; il y a donc abandon de l'affection pour les [*skandhas*], *rūpa*, etc. [aussitôt qu'on a compris que l'*ātman* n'est pas *upādātar*, n'a pas pour *upādāna* les *skandhas*, n'a pas d'*upādāna*, n'est qu'une désignation, *prajñapti*].

Comme un autre sūtra s'exprime dans ce sens, on n'admettra pas que l'enseignement du sūtra précédent soit que les *skandhas* sont l'*ātman*.

(256,8) D'ailleurs, même à le prendre vous l'entendez (?) (2), l'enseignement de ce sūtra n'est pas capable de montrer que les *skandhas* sont l'*ātman*.

Comment? dira-t-on.

134 a-b. « Quand [le sūtra] dit que l'*ātman* est les *shandhas*, il est la collection des *skandhas*, il n'est pas de la nature des *skandhas* (*skandharūpa*) ».

De même que quand on dit: « les arbres sont la forêt », la forêt est la collection (3) des arbres, mais n'est pas de la nature des arbres, car il s'ensuivrait que chaque arbre serait forêt.

(256,16) Par conséquent, la collection, n'étant rien que ce soit,

134 c-d. « n'est pas protecteur, dompteur, témoin; comme elle n'est pas cela, cet [*ātman*] n'est pas la collection ».

Bhagavat a dit que [l'*ātman*] est protecteur et témoin :

« L'*ātman* est le protecteur de l'*ātman*; l'*ātman* est l'ennemi de

(1) *brten nas gdags pa* qui qualifie *bdag* (*ātman*) correspond, je pense, au sanscrit *upādāya prajñapita* (voir *Madhyamaka*, xxiv, 18, cité ci-dessus 228 17), qu'on peut traduire « désigné en raison de », « objet du *vyavahāra*, *vyavahāra* en raison des causes ». — Voir *Madh. Vṛtti*, 189, 13, 285, n. 4.

On a vu que le sens du *pratītyasamutpāda* est l'*upādāya-prajñapti*, ci-dessus p. 288, n.

(2) *sgrub pai thsul du nes kyan* = *siddhanayena niścito 'pi ...* (?)

(3) *sambhāra*? *samūha*?

l'ātman ; l'ātman est le témoin de l'ātman pour les bonnes et les mauvaises actions ». (1)

Il a dit qu'il était dompteur :

“ Par l'ātman bien dompté, le sage obtient le ciel ». (2)

Or il est impossible que la collection en elle-même (*samūhamātra*), n'étant pas une chose réelle (*dravya*), soit protecteur, dompteur, témoin. Par conséquent, l'ātman n'est pas la collection.

Mais, dira-t-on, la collection n'existant pas à part des membres de la collection (*samūhin ??*) (3), [l'ātman] sera considéré comme étant le fruit même des membres de la collection. Par conséquent, la qualité de protecteur, dompteur et témoin, sera justifiée. (257,11)

Non pas ; car nous avons exposé le vice de cette conception.

En outre :

(257,15)

135 a-b. Alors [, dans votre hypothèse ,] ses membres placés en tas seraient le char, car l'ātman est semblable au char ».

Comme l'enseigne le sūtra :

“ ātman : c'est là une pensée de Satan ; vous êtes hérétique ; ce tas de *samskāras* est vile ; il ne s'y trouve pas d'être personnel (*sattva*) ».

“ De même qu'on dit “ char ” en raison de la collection des membres [du char], de même, en raison des *skandhas*, l'opinion commune d'être personnel ». (4)

Donc,

(258,7)

135 c-d. « Puisque le sūtra dit que l'ātman est en raison des *skandhas*, il n'est pas la simple réunion des *skandhas* ».

[L'ātman] n'est pas la simple collection des membres, supports (*upādāna*) de désignation, en raison desquels il est désigné [comme

(1) Les pādas *c* et *d*, *Madh. vṛtti*, 354,₈.

(2) Voir ci-dessus p. 245.

(3) On a ici le singulier, mais, ci-dessous, le pluriel.

(4) Comparer *Samyutta*, i, p. 135, et ci-dessus p. 246.

kin nu satto ti paccesi māra ditthigatañ nu te /
suddhasaṅkhārapuñjo yañ nayiddha sattūpalabhati //

ātman] (1) ; parce qu'il est désigné en raison [d'eux] ; comme il en est pour ce qui provient des éléments matériels (*bhūta*). — De même que, ayant les éléments pour cause (*hetum kṛtvā*), provenant des éléments, sont désignés le bleu, etc., l'œil, etc. : ni l'un ni l'autre ne sont la simple réunion des éléments. De même l'*ātman*, qui est une désignation (*prajñaptīātmaka*) dépendante (*hetum kṛtvā*) des *skandhas*, ne peut pas être la simple collection des *skandhas*.

(258,16) Mais, dira-t-on, la cruche, etc., infirment le caractère contrainignant (*niyama*) [du *hetu* de votre syllogisme, car on dit cruche en raison de terre, eau, etc. (*bhūtāny upādāya prajñapyate ghāṭah*) ; et cependant la cruche n'est qu'une réunion des éléments].

(258,17) Non pas, car il n'est pas prouvé que même la cruche, etc., ne soit qu'une collection du *rūpa*, etc., — car la même question se pose [que pour l'*ātman*] (2).

258,19) Mais, dira-t-on, il est vrai que le char n'est pas la simple collection de [ses membres], roue, etc., — mais lorsque [les membres] roue, etc., sont doués d'une certaine disposition (ou figure, *samsthāna, ākāra*) (3), alors ils obtiennent le nom de char. De même l'*ātman* n'est qu'une construction (, une disposition, *vyūha, nyāsa*) des [*skandhas*], *rūpa*, etc.

(259,4) Non pas.

Pourquoi ? dira-t-on.

136 a-c. « [L'*ātman* serait], dites-vous, [simple] disposition [des *skandhas*] : les choses matérielles (*rūpin*) sont susceptibles de disposition ; elles seront donc, pour vous, l'*ātman* ; et la collection

(1) *yad upādāya yat prajñapyate na tatprajñaptiyupādānāṅgasambhāramātram.*

D'après les passages parallèles, *Madh. Vṛtti*, 215.1, 285, n. 4, cette version comporterait l'affixe du génitif : *btags-pai ñe bar len pai = prajñaptiyupādāna-*

Mais je ne crois pas cette remarque décisive contre la restitution proposée.

A séparer *btags pa* de *ñe bar len pa*, on ne pourrait construire : *tat prajñaptam ... = "ce désigné"*, car il faudrait, dans cette hypothèse *btags pa de ni* et non pas *de ni btags pa*.

(2) *tulyaparyanuyogāt.*

(3) Voir p. 273.2.

des [données spirituelles], pensée (= *vijñāna*), etc. (= *samjñā*, etc) ne sera pas l'*ātman* ».

Pourquoi ? dira-t-on.

136 d. « Parce que les [données spirituelles] ne sont pas susceptibles de disposition ».

N'étant pas matérielles.

Autre point.

(259,10)

137 a. « L'*upādātar* ne peut être la même chose que son *upādāna* ».

Pourquoi ? dira-t-on.

137 b. « Dans ce cas, l'acte et l'agent seraient la même chose ».

Upādātar, parce qu'il assume, c'est l'agent ; *upādāna*, parce qu'assumé (*upātta*), c'est l'acte ; l'agent, c'est l'*ātman* ; l'*upādāna*, ce sont les cinq *skandhas*.

Si l'*ātman* était la simple collection des [*skandhas*], *rūpa*, etc., l'agent et l'acte seraient la même chose ; et on ne veut pas de cette conclusion, parce qu'il s'ensuivrait que les éléments et les choses (*rūpāṇi*) qui [en] dépendent, la cruche et le potier, seraient la même chose.

Comme le dit [Nāgārjuna] :

« Si le feu était ce qu'est le combustible, l'agent et l'acte seraient la même chose » (1).

Et :

« Par le feu et le combustible se trouve entièrement expliquée toute la relation de l'*ātman* et de l'*upādāna*, en même temps que le tissu [et les fils], la cruche [et ses éléments] (2) ».

(1) *Madhyamakaśāstra*, x, 1

yad indhanain sa cet agnir ekatvam̄ kartṛkarmanoḥ /

(2) Ibid. x, 15

agnīndhanābhyaṁ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramah /
sarvo niravaśeṣena sārdham̄ paṭaghaṭādibhiḥ //

De même qu'on ne veut pas de l'identité du feu et du combustible, de même faut-il rejeter celle de l'*ātman* et de l'*upādāna* (1).

(260,12) Mais, dira-t-on, cet *upādātar*, qui est l'agent, n'est rien que ce soit : c'est la simple réunion des *upādānas*.

L'auteur dit que cette manière de voir non plus n'est pas justifiée :

137 c-d. « Si on pense que l'acte existe en l'absence d'agent, il n'existe pas, car il n'y a point d'acte en l'absence d'agent ».

Il n'en est pas comme vous pensez : si vous ne voulez pas d'agent, il faut rejeter l'acte, qui n'aurait pas de cause.

Le Sāstra dit :

« De même faut-il juger de l'*upādāna* [, en niant l'existence indépendante de l'*upādātar* et de l'*upādāna*], par la négation de l'agent et de l'acte. Et il faut considérer toutes les autres choses d'après l'agent et l'acte » (2).

(2) Prenant le suffixe *lyut* (= °ana) pour marquer le *bhāva* (*bhāve lyutpratyayam kṛtvā*), on a *upādāna* à raison d'*upāttī* : [*upādāna* signifie donc l'action (*kriyā*) d'assumer].

Le *bhāva* n'existant pas sans ce qui le produit (*sādh*), sont impliqués ses producteurs : ce qui est assumé (= *karma*, objet de l'action) et celui qui assume (= *kartar*, sujet de l'action).

Prenant le suffixe *lyut* pour marquer le *karman*, objet de l'action, en vertu du [principe] *kṛtyalyuto bahulam* (Pāṇini, iii, 3, 113), le mot *upādāna* désigne le *karman*, à savoir ce qui doit être assumé.

(1) Que faire de *las na*, l. 11 ? *la yan ??*

(2) viii, 13 (*Vṛtti*, p. 189 et 190), cité ci-dessus 227.⁶

evam vidyād upādānam vyutsargād iti karmaṇah /
kartus ca karmakartṛbhyaṁ śeṣān bhāvān vibhāvayet //

Notre texte porte ici *bhāvān* et non *dharmān*.

(3) Comparer le commentaire de la *Madh. vṛtti*, p. 189.₁₃ *upāttir upādānam / anena copāttikriyām āha / sā ca svāśdhanām kartāram upādātāram karma copādānam saṃnidhāpayati* = ñe bar len pas na ñe bar len pa ste de ltar na hdis ni ñe bar len pai bya ba bstan la / des kyañ rañ gi sgrub byed byed pa po de ñe bar len pa po dañ ne bar blañ bar bya ba las hdzin par byed ciñ /

Il faut donc lire *upāttir upādānam*.

Par conséquent, de même qu'on parle d'acte en raison de l'agent, (*karma prajñaptyate*) et réciproquement ; de même l'*upādātar* en raison de l'*upādāna*, et réciproquement.

(261,12)

[Le Śāstra] dit encore :

(261,14)

Lātman n'est pas différent de l'*upādāna* ; il n'est pas non plus l'*upādāna* ; il n'est pas sans *upādāna* ; et la conclusion qu'il n'existe pas, est fausse » (1).

Par conséquent, en l'absence d'agent, l'acte aussi n'existe pas. Et le [sūtra] qui enseigne : « On ne perçoit pas d'agent, l'acte existe, la rétribution existe » (2), il nie que l'agent existe en soi (*svabhāvena*), et ne nie pas qu'il existe comme membre de la commune pratique des désignations interdépendantes (3), car un [sūtra] dit : « Ce pudgala revêtu d'ignorance accomplit des actes bons, etc. » (4)

(261,19)

Autre point :

(262,6)

138-139 « Le Muni a enseigné que l'*ātman* est en raison des six *dhātus*, terre, eau, feu, vent, *vijñāna*, espace, et des six *sparsā-yatanas*, œil, etc. ; que l'*ātman* est en s'appuyant sur la pensée et les *dharma*s succédanés de la pensée (*caitta*). Donc, il n'est pas ces [*dhātus*, etc.] et lui-même (5) ; il n'est pas leur simple collection. Par conséquent, la pensée de les prendre pour moi n'est pas justifiée ». (6)

Il est dit dans le sūtra : « O grand roi ! ce *puruṣapudgala* est

(1) *Madhyamakāśāstra*, xxvii, 8 (*Vṛtti*, p. 577)

evam nānya upādānā na copādānam eva saḥ /
ātmā nāsty anupādānah nāpi nāsty eṣa niścayah //

(2) Comparer la *Paramārthaśāntyatā* : iti hi bhikṣavo 'sti karma, asti phalam, kārakas tu nopalabhyate (*Bodhicaryāvatāra*, ix, 73, p. 474).

(3) upādāyaprājñaptyavyavahārāṅgatvena

(4) avidyānugato 'yam puruṣapudgalah ; voir *Madh.* V². 180,4, 558,8 etc.

(5) Je ne vois pas d'autre traduction possible de la formule *de ni de rnam dañ de ñid ma yin* que nous retrouverons ci-dessous dans le commentaire.

(6) Soit, pour le quatrième pāda,
nāto [yukti] teṣy ahamkārabuddhiḥ

de six *dhātus*, de six *sparsāyatanas*, de dix-huit *mana-upavicāras* . . . (1)

(262,17) Les six *dhātus* sont la terre, l'eau, le feu, le vent, le *vijñāna* et l'espace. En raison de ces [*dhātus*], la désignation *ātman* (*ātmā prajñāpyate*).

Les six *sparsāyatanas*, depuis le *cakṣuhsparsāyatana* jusqu'au *manahsparsāyatana*. En raison de ces [*āyatanas*], la désignation *ātman*.

Les dix-huit *mana-upavicāras* : les six *saumanasya-upavicāras* relatifs à la couleur, au son, à l'odeur, à la saveur, au tangible, aux *dharma*s; de même pour les *daurmanasya* et les *upēshāupavicāras*.

En raison de ces [données] et s'appuyant (? *upa-grhya*, *upā-dāya* ?) sur la pensée et les *dharma*s succédanés de la pensée (*caittadharma*s), désignation de l'*ātman*.

(263,e) Comme il est dit que l'*ātman* est désigné [comme *ātman*] par le moyen (^*dvārena*) de ces *dhātus*, etc., il n'est pas ces [*dhātus*] et lui-même. Le sens est qu'il n'y a pas identité (*ananyatva*). — Il n'est pas non plus leur simple collection.

Comme les *dharma*s qui ont été énumérés ne peuvent être l'*ātman*, la pensée de les prendre pour le moi n'est pas justifiée.

Puisque, — l'objet de l'idée de moi n'étant pas les *skandhas*, et n'étant pas non plus différent des *skandhas*, — il n'y a pas d'objet de l'idée de moi, — le Yogin, ne percevant pas d'*ātman*, comprend que le "mien", aussi est dépourvu de substance (*asāra*) : écartant tout le *samskrta*, ne se prenant à rien, il obtient le *nirvāna* (*anupādāya parinirvāsyati*). — Par conséquent, cet examen (*vicāra*) est grandement propice (*bhadra*)

(263,18) Mais, celui qui soutient que l'objet de l'idée de moi est les *skandhas* et la pensée, dans son système, l'idée de moi durera aussi

(1) *Pitāputrasamāgama*, cité *Sikṣāsamuccaya*, p. 244 ; *Bodhicaryā-vatāra*, p. 508 ; comp. *Majjhima*, iii, p. 240.

śaddhātūr ayamp mahārāja puruṣaḥ / ṣatpṛasāyatanaḥ / aṣṭādaśama-nopavicārah.

La version de Bodhic. porte *skyes bu gaṇ zag*, *puruṣapudgala*, comme la nôtre.

Abhidharmaśāv. Burn. 42 a : śaddhātūr ayamp bhikṣo puruṣa iti

longtemps que se produiront les *skandhas*, parce qu'ils sont le fondement de l'idée de moi (*ahamkāra*).

C'est ce que dit l'auteur :

140. « On comprend l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), et on rejette l'*ātman* permanent : mais on ne veut pas que cet [ātman permanent] soit le point d'appui de l'idée de moi. Que quelqu'un, dans ces conditions, puisse, par la connaissance du *nairātmya*, abandonner la « vue de l'*ātman* » (, l'idée de moi, *ātmadrṣṭi*), c'est une doctrine vraiment merveilleuse ! » (1)

Si l'*ātman* est permanent et objet de l'idée de moi, on abandonnera l'idée de moi par la [connaissance de] l'inexistence de cet [ātman]. Mais dire qu'en voyant l'inexistence d'une chose différente de l'objet de l'idée de moi, on obtiendra l'arrêt de l'idée de moi, c'est vraiment admirable à vous !

L'auteur montre, par un exemple, l'incohérence de cette opinion :

141. « Il voit un serpent installé dans un trou dans sa maison ; mais, constatant qu'aucun éléphant ne s'y trouve, il n'a plus peur [de l'éléphant] et abandonne toute crainte du serpent même : notre adversaire est vraiment candide ! » (2)

(264,9)

Celui qui, même à proximité de la cause de danger, ne voyant pas le danger (*bhaya*) qui s'y trouve, ne prend pas de précautions (*pratividhānam akurvan*) et, par folie, fait montre d'absence de crainte (*bhaya*), il sera saisi par le serpent.... (3)

L'absence de l'éléphant n'est pas capable d'écartier le danger du serpent. — De même, dans le système de celui qui prend les *skan-*

(1) *nairātmyāvabodhakāle* *nityam ātmānam jahāti*, *tam tu ahamkārāśrayatvena necchati*. *tasmān nairātmyāvabodhād ātmadrṣṭih kenāpy utṣṛjyate*

(2) Cité *Subhāśitasamgraha*, fol. 26
paśyann ahim chidragatam svagehe
gajo 'tra nāstīti nirastaśāṁkhaḥ /
jahāti sarpād api nāma bhītim
aho hi nāmārjavatā parasya //

(3) Je ne vois pas comment interpréter la phrase *phabs pa rñed pa ñid kyis na = kinvalābhād eva*.

dhas et le *vijñāna* pour l'*ātman*, l'absence d'*ātman* permanent n'est pas capable d'écartier l'idée de moi qui a pour objet les *skandhas*. Par conséquent, certainement, sa transmigration ne sera pas arrêtée.

(265,4)

L'auteur a donc établi les deux thèses, que l'*ātman* n'est pas de la nature des *skandhas* (^o*svabhāva*) et qu'il n'est pas différent des *skandhas* : il va montrer maintenant que l'*ātman* (*ātmasatī?*) ne peut être conçu comme contenant et contenu (*ādhāra*, *ādheyā*)

142. « L'*ātman* n'est pas dans les *skandhas*, ni les *skandhas* dans l'*ātman*, parce que cette conception serait possible s'il y avait différence [entre l'*ātman* et les *skandhas*] ; mais il n'y a pas différence : donc, c'est une conception fausse ». (1)

Quand il y a différence, la qualité de contenant et contenu est possible. C'est ainsi qu'on pense : « Le petit lait est dans la mangeoire de métal » ; la mangeoire et le lait étant différents, le monde les voit comme contenant et contenu.

Mais ni les *skandhas* ne sont, de la sorte, différents de l'*ātman*, ni l'*ātman* n'est différent des *skandhas* ; ils ne peuvent avoir la qualité de contenant et contenu.

(265,18)

L'auteur montre comment l'*ātman* ne peut être « en possession des *skandhas* » (*skandhavattra*) :

143. « L'*ātman* n'est pas admis comme possédant le *rūpa*, parce que l'*ātman* n'existe pas ; par conséquent, la relation de possession est impossible. Elle existe quand il y a différence : *gomān*,

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 434

skandheṣv ātmā vidyate naiva cāmī¹
santi skandhā nātmanitīha yasmāt /
saty anyatve syād iyam kalpanā vai
tac cānyatvāṇī nāsty atāḥ kalpanaiśā /

dont la version :

bdag ni phuṇ po la med phuṇ hdi dag
bdag la yod pa ma yin gaṇ gi phyir.

quand il n'y a pas différence : *rūpavān* ; mais l'*ātman* n'est ni la même chose, ni autre chose que le *rūpa* » (1)

Nous avons réfuté plus haut l'identité et la différence de l'*ātman* et des *skandhas*.

Le suffixe qui marque la possession (*mat* ou *vatpratyaya*) est employé dans le cas d'identité, comme par exemple : *rūpavān devadattah*, « Devadatta a un corps (?) » ; dans le cas de différence, par exemple : *gomān*, « [Devadatta] a des vaches ». Mais comme il n'y a ni identité ni différence entre le *rūpa* et l'*ātman*, on ne peut pas dire *rūpavān ātmā*.

Maintenant, voulant enseigner par énumération (*samkhyaadvārena*), dans un exposé résumé des thèses condamnées, que la *satkāyadr̥ṣṭi* se meut (*pravṛtta*?) sur des points d'appui et avec des aspects faux, l'auteur dit :

144. « L'*ātman* n'est pas le *rūpa*, ni doué de *rūpa*, ni dans le *rūpa* ; le *rūpa* n'est pas dans l'*ātman*. De même, sous quatre aspects, jugez des autres *skandhas*. Ce sont là les vingt pièces de l'*ātmadr̥ṣṭi* ». (2)

La *satkāyadr̥ṣṭi* prend pour l'*ātman*, de quatre manières différentes, les cinq *skandhas* qui sont dépourvus d'*ātman* ; elle a donc vingt pièces.

(1) Cité ibidem

isti nātmā rūpavān nāsti yasmād
ātmā mattvārthropayogo hi nātah /
bhede gomān rūpavān apy abhede
tattvānyavate rūpato nātmaṇah stah /

b. Le MS. porte *mattva*°

La version tibétaine de la *Vṛtti* rend *rūpato* par *dīros med phyir = arūpatah, abhāvatah*. — « Identité et différence ne sont pas de l'*ātman* parce qu'il n'existe pas », au lieu de : « Identité et différence relativement au *rūpa* ... »

(2) Cité *Subhāśitasaṃgraha*, fol. 26

rūpam nātmā rūpavān naiva cātmā
rūpe nātmā rūpam ātmany asac ca /
skandhān evam viddhi sarvāmś caturdhā
vimśat� amśā eta iṣṭāḥ svadr̥ṣṭeh //

(216,10) Mais, dira-t-on, l'examen [de chaque *skandha*] est quintuple. Le Sāstra, en effet, ne dit-il pas :

“ Le Tathāgata n'est pas les *skandhas*, ni autre que les *skandhas*; les *skandhas* ne sont pas en lui; il n'est pas dans les *skandhas*; il n'est pas doué des *skandhas*: quel est le Tathāgata ? » (1)

La [*satkāyadr̥ṣṭi*] est donc de vingt-cinq pièces. Pourquoi dites-vous vingt ?

(267,6) Ces vingt pièces de la *satkāyadr̥ṣṭi* sont déterminées dans le Sūtra (2). Comme l'adhésion au moi (*ātmābhiniveśa*) est impossible si on ne [se] prend aux *skandhas*, la [*satkāyadr̥ṣṭi*] se meut en s'appuyant sur les *skandhas* de quatre manières.

Comme il ne peut donc y avoir nulle part d'adhésion au moi (*ātmābhiniveśa*) indépendamment des *skandhas*, un cinquième aspect de la *satkāyadr̥ṣṭi* est impossible. Par conséquent, la *satkāyadr̥ṣṭi* est seulement de vingt pièces.

Si le Śāstra en indique un cinquième, la thèse de la différence (*anyatva*), c'est pour contredire la doctrine des infidèles.

(267,14) L'Écriture enseigne que le fruit de *srotaāpatti* se manifeste quand sont détruites par la foudre du savoir les vingt hautes cimes de la montagne de la *satkāyadr̥ṣṭi* :

145. « Ce sont ces hautes cimes placées sur la large montagne de la *satkāyadr̥ṣṭi*, avec lesquelles pérît la montagne de l'hérésie brisée par la foudre de la connaissance de l'inexistence du moi. » (3)

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxii, 1 (*Vṛtti*, p. 432, 454)

skandhā na nānyah skandhebhyo nāśmin skandhā na teṣu saḥ /
tathāgataḥ skandhavān na katamo tra tathāgataḥ //

(2) Voir, par exemple, *Samyutta*, iv, p. 287.

(3) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26-7 (avec de mauvaises lectures en d. *sahasaiva tu*)

etāni tāni śikharaṇī samudgatāni
satkāyadr̥ṣṭivipulācalasamsthitāni /
nairātmīya bodhakuliṣena vidiāritātmā
bhedaṃ prayāti saha yair ~ ~ dṛṣṭisailaḥ //

Voir *Mahāvyutpatti*, 208, vīḍatiśikhara samudgataḥ satkāyadr̥ṣṭi-
śailaḥ, rūpam ātmā svāmīvat, rūpavān ātmā alamkāravat, ātmīyam
rūpam bhṛtyavat, rūpe ātmā bhājanavat.

Comp. *Madhyamakavṛtti*, p. 294-8.

On distingue deux formes de *satkāyadr̥ṣṭi*; la première, *parikalpitā*, n'existe plus chez le *srotaāpanna*; la seconde, *sahajā*, demeure.

La montagne de la *satkāyadrsti*, tant qu'elle n'est pas frappée par la foudre du noble savoir, développée tous les jours par les pierres des passions, existant depuis la transmigration sans origine, élevée dans les trois mondes (*kāmadhātu*, etc.), étendue dans toutes les directions, profonde depuis la terre d'or de l'ignorance, — quand elle pérît par la foudre de la connaissance du *nairātmya*, les cimes très élevées qui périssent avec elle, ce sont ces cimes [dont parle l'Écriture].

Maintenant, pour réfuter la doctrine de l'existence réelle (*dravyasattā*) du *pudgala*, qu'imaginent les Ārya-Sāṃmitīyas (1), l'auteur dit :

(268,7)

146. « Quelques-uns soutiennent l'existence réelle du *pudgala* dont on ne peut dire qu'il soit identique ou différent, permanent ou impermanent, etc. ; ils soutiennent qu'il est la connaissance des six *vijñānas* (?) (2) ; ils soutiennent qu'il est aussi le fondement de l'idée de moi ».

Comme il n'est pas perçu (*grahanāśiddheḥ*) indépendamment des *skandhas*, le *pudgala* n'est pas autre que les *skandhas* ; il n'est pas non plus de la nature des *skandhas*, parce qu'il serait du même coup sujet à la naissance et à la destruction. Par conséquent, on ne peut dire (*anirvacanīya*) qu'il soit identique ou différent (*tattvānyatvena*) relativement aux *skandhas*.

De même que pour l'identité et la différence, de même on ne peut pas dire qu'il soit permanent (*nitya*) ou impermanent.

Il est aussi la connaissance des six *vijñānas* (3).

Il convient que ce *pudgala* soit une chose réelle (*dravyasat*), car on le qualifie d'agent et de « jouisseur » (*kartr̥tvena bhoktr̥tvena vacanīya*), car il est en relation avec la transmigration, le *nirvāna*, la captivité et la délivrance.

(1) Voir ci-dessus p. 244.

(2) rnam ges drug gi ges byar de hdod ciñ = *sañvijñānāñāñāñeyam tam icchanti*. — Mais le *pudgala* n'est certainement pas l'objet (*jñeyā*) de la connaissance visuelle, etc. — D'ailleurs le commentaire : rnam par ges pa drug gi ges pa yañ yin no = *sañvijñānāñāñāñam apy asti*.

(3) Voir la note précédente. — Faut-il comprendre : « c'est lui qui connaît par les six *vijñānas* » ?

Ils soutiennent qu'il est l'objet de l'idée de moi.

(269,3) Cette doctrine non plus n'est pas justifiée :

147. « Parce qu'on ne considère pas la pensée comme indicible relativement au *rūpa*, on ne considère pas comme indicible ce qui existe réellement (*sadbhāva* ?). Si quelque *ātman* était établi comme existant (*bhāvena* ?), de même que la pensée il ne serait pas indicible... » (1)

Ce śloka montre qu'un « indicible » ne peut pas exister réellement (*dravyasattayā*).

(269,10) Pour montrer qu'il existe comme désignation, (*prajñaptisattayā*), l'auteur dit :

148. « Pour vous, la cruche n'existe pas absolument (*bhāva-siddharūpa*), parce qu'elle est indicible à l'égard du *rūpa*, etc. ; l'*ātman*, qui est indicible à l'égard des *skandhas*, il ne faut pas le considérer comme établi d'une existence en soi. »

On attribue une existence de désignation à la cruche, qu'on ne peut pas dire qui soit identique ou différente relativement au *rūpa*, etc. ; de même l'*ātman*, comme la cruche, existera comme désignation.

(269,19) Ayant expliqué dans ces deux ślokas ce qu'il nie et ce qu'il affirme [relativement à l'existence de l'*ātman*], l'auteur entreprend maintenant, en disant que l'identité et la différence ont pour point d'appui ou réceptacle les choses réelles (*bhāvāśrayatvena*), de nier l'*ātman* parce qu'il n'est pas le point d'appui des qualités des choses (*bhāvadharma*^o).

149. « Vous ne voulez pas que le *vijñāna* soit différent de lui-même ; vous voulez qu'il soit autre chose que les [*skandhas*], *rūpa*, etc. ; on constate ce double aspect [, d'identité et de différence,] dans les choses (*bhāva*). Par conséquent l'*ātman* n'existe pas, parce qu'il est dépourvu de [ces] qualités des choses (*bhāvadharmaḥitātvāt*) ».

(1) 147 d. Comment faut-il comprendre *grub dīnos* ? « ... étant une chose établie comme est la pensée .. » ?

Si, comme vous le soutenez, l'ātman existait réellement (*dravyasat*), sans aucun doute, comme le *vijñāna*, il ne serait pas différent de lui-même, il serait une chose différente des [*skandhas*], *rūpa*, etc. — Mais ce n'est pas le cas. Par conséquent, ne possédant pas les caractères (*dharma*s) de la chose, comme la cruche, l'ātman n'existe pas [d'existence réelle, *dravyatas*].

Puisque, examiné de la sorte, le *pudgala* ne peut être une chose réelle (*dravya*) : (270,12)

150. a-c. « Par conséquent le point d'appui de l'idée de moi n'est pas une chose ; n'est pas différent des *skandhas* ; n'est pas de la nature des *skandhas* (^o*rūpa*) ; n'est pas le réceptacle les *skandhas* (*skandhādhāra*) ; n'en est pas pourvu. »

Quand on l'examine de près, l'objet (*viṣaya*) de l'idée de moi ne peut pas être une chose réelle (*dravya*) ; ni être différent des *skandhas* ; il n'est pas de la nature des *skandhas* (*svabhāva*) ; ni le réceptacle (*ādhāra*) des *skandhas*.

— Ou bien [la thèse condamnée est que] les *skandhas* étant son réceptacle, il est contenu dans les *skandhas*. Pour mettre en lumière les deux thèses de [l'ātman] contenant ou contenu (*ādhāra*, *ādheyapakṣa*), le composé (*skandhādhāra*) se rapporte aux deux.

L'ātman n'est pas non plus pourvu des *skandhas*.

Par conséquent, qu'on soutienne que l'ātman est « désigné », qu'on soutienne qu'il n'est pas perçu (*ālamb*), il ne faut pas admettre l'ātman de la multiple manière qui a été exposée (*yaihoktaṅkārais*). (271,4)

L'auteur dit :

150. d. « Il est établi en raison des *skandhas* ».

De même qu'il n'y a pas naissance sans causes, etc. (= de soi, etc.), bien qu'on admette, pour ne pas briser la vérité de *samvṛti*, ceci seulement : « ceci naît en raison de cela » (1) ; de même, ici aussi, — comme [l'ātman] repose sur la « désignation

(1) Voir ci-dessus 226,1 et suiv.

en raison de », — il faut admettre, en vue de rendre compte de l'expérience mondaine (*laukika vyavahāra*), ceci seulement : « désignation en raison des *skandhas* », après avoir écarté les manières [d'entendre le rapport de l'*ātman* avec les *skandhas*] qui présentent les défauts qu'on a vus, — parce qu'on constate la désignation et la pratique d'*ātman* (1).

(271,15) L'auteur expose un exemple emprunté au monde extérieur en vue d'éclairer ce qu'il vient de dire pour prouver que l'*ātman* n'est que « désignation ».

151. « De même, on ne veut pas que le char soit différent de ses membres ; il n'en est pas non-différent ; il n'en est pas pourvu ; il n'est pas dans ses membres, qui ne sont pas en lui ; il n'est pas leur simple collection, ni leur figure (*samsthāna*) (2). »

(272,2) Les cinq thèses de l'identité, de la différence, du contenant, du contenu, de la possession ont été expliquées ci-dessus. Il faut démontrer les thèses relatives à la collection et à la figure ; et l'auteur entreprend de les expliquer :

152 a-b. « Si le char était la simple collection, le char existerait même à l'état de poudre ».

On l'a déjà dit [: la thèse de collection est fausse] ; si on l'expose à nouveau, c'est pour mettre en lumière [la fausseté de la thèse], en indiquant un nouveau défaut.

Pour la même raison, l'auteur dit :

152 c-d. « Comme, l'organisme (*angin* = qui a des membres) n'existant pas, les membres n'existent pas, le char ne peut non plus être la seule figure ».

(1) evam ihāpy upādāyaprajñaptisamāśrita [iti] yathoktadośavantam ākāraṁ pratyākhyāya skandhān upādāya prajñaptir ity etāvanmātram lokavyavahāravyavasthāpanārtham abhyupagantavyam, ātmavyavahāraprajñaptidarsanāt /

ātmaprajñapti = dire *ātman*; *vyavahāra* tout l'ensemble de l'activité relative et consécutive à cette manière de dire : souhaiter le bonheur de l'*ātman*, etc.

(2) On a déjà parlé du *samsthāna*, ci-dessus 259,1.

Comme, l'organisme n'existant pas, les membres n'existent pas, pour cette raison les membres n'existent pas. Par conséquent de qui le char serait-il la collection ?

Le mot *api* (non plus) pour réunir : le char ne pouvant être la seule figure, il ne peut être la seule collection. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que l'organisme n'existant pas, les membres n'existent pas : pour cette raison, le char ne peut être la seule figure. Et nos adversaires admettent l'inexistence de l'organisme.

Autre point. Si on veut que le char soit la seule figure, cette figure est ou bien des membres ou bien de leur collection. Si on veut que le char soit une certaine figure des membres, cette figure sera, ou des membres n'ayant pas dépouillé leur figure particulière antérieure, ou des membres l'ayant dépouillée. — La première hypothèse est fausse.

Pourquoi ? dira-t-on.

153. « Si, même quand il fait partie du char, la figure de chaque membre est comme elle était antérieurement, de même que le char n'existe pas dans les membres à part, de même il n'existe pas maintenant [qu'ils sont réunis] ».

Si, à l'époque (dans l'état) de char (*rathakāle'pi*), la figure de la roue, etc. est exactement la figure de la roue, etc. dans l'état antérieur au char (*rathavasthā*) ; alors, de même que le char n'existe pas dans les membres séparés, de même il n'existera pas [dans les membres] même à l'époque (dans l'état) de char : parce que la figure des membres n'est pas différente [de ce qu'elle était auparavant].

Acceptera-t-on la deuxième hypothèse, que le char est une autre figure [des membres] ? Dans ce cas aussi,

154. « Si la figure des roues, etc. était différente à l'époque (dans l'état) de char, on la percevrait [différente], — et ce n'est pas le cas. Par conséquent la seule figure des [membres] n'est pas le char. »

Avant [que le char n'existe], les membres du char, roue, axe, chevilles, etc., ont chacun une certaine figure, étant plats, longs,

(274,2)

(273,18)

ronds, etc. Si, à l'époque [où naît] le char, il leur naît une certaine autre figure, on la percevra, et on ne la perçoit pas. Car on ne voit pas que la roue qui a la figure déterminée des rayons, de la jante, du moyeu, etc., prenne une nouvelle figure lorsqu'elle fait partie du char (*rathāvasthāyām*). De même pour l'axe, etc., dont la largeur, etc. n'est pas modifiée. — Par conséquent, il est faux que le char soit la figure des membres.

(274,15) Dira-t-on que le char est une certaine figure de la collection des roues, etc.? Cette opinion n'est pas justifiée, dit l'auteur :

155. « Comme votre collection (1) n'existe pas, cette figure ne peut être de la collection des membres ; ce qui n'est rien que ce soit, comment y aurait-il une figure s'appuyant sur lui ? »

S'il existait quelque être (*bhāva*) nommé « collection », on pourrait parler (*prajñāpyeta*) d'une figure reposant sur lui. Mais la collection des membres n'est rien que ce soit ; et ce qui n'est rien que ce soit, comment pourrait-on parler de la figure qui repose sur lui? Car il est admis qu'une désignation ne peut avoir qu'un fondement réel (*prajñapter dravyāśrayatva*).

(275,6) Mais on soutiendra peut-être que, s'appuyant sur la collection qui est fausse (*asatya*), la figure aussi est fausse ?

156. « De même que vous soutenez cela, de même il faut savoir que toutes choses naissent fausses (*asatyasvabhāva*), comme fruits (*phalākāra*) dépendant de causes fausses. »

Faux naissent les *samshāras*, dépendant de l'*avidyā*, fausse ; fausse naît la pousse, dépendant de la semence, fausse : il faut considérer que toute cause et tout fruit sont, sans exception, faux (2).

Celui qui est incapable, même au prix de cent efforts, de manger seulement (*ou* des viandes), à quoi bon l'absurde poursuite de la réalité semblable à un gibier d'ombre ? (3)

(1) Le texte porte *thsogs pa can*, samūhavat? — Voir ci-dessus 258.₁₉.

(2) kāryakāraṇarūpam asatyasvabhāvam

(3) ça dag = ça stag ; voir 205.₁₄.

157 a-b. Il s'en suit que l'idée de cruche appliquée à [ces *rūpa*, etc.], qui sont dans la même situation, n'est pas non plus justifiée. »

Quelques-uns disent que l'idée de cruche, etc. s'appliquera aux *rūpa*, etc. qui sont dans la même situation [que les membres du char] (1). Cette opinion aussi est réfutée par l'exemple du char.

Autre point.

(276,²)

157 c-d. « Faute de naissance, les [choses], *rūpa*, etc. n'existent pas. Par conséquent, il est impossible qu'elles aient une figure. »

On a expliqué ci-dessus comment les *rūpas*, etc. ne naissent pas ; par conséquent, n'étant pas nés, ils n'existent pas. Comment, n'existant pas, pourraient-ils avoir le caractère de cause des désignations « cruche », etc. ? Par conséquent, les cruche, etc. n'ont pas pour nature une certaine figure des *rūpa*, etc., parce que les cruche, etc., qu'on veut qui aient pour substrat (*upādāna*) une chose réelle (*dravya*), sont impossibles.

Objection.

(276,¹²)

Si le char, discuté de cette septuple manière (stance 151), n'existe pas, alors, le char n'existant pas, les désignations et pratiques mondaines relatives au char seront anéanties. Or on voit la pratique consistant à dire : « Donne le char, achète le char, prépare le char ! » Donc le char, etc. existe, parce qu'il est admis (*prāsiddha*) dans le monde.

Réponse.

(276,¹⁸)

Cette difficulté (*doṣa*) vous concerne seul. Car, le char n'existant pas quand on le discute sous sept aspects comme nous l'avons fait (2), vous cherchez cependant à établir l'existence réelle (*bhāvasiddhi*) [du char] au point de vue critique (*vicāra*), et vous n'admettez pas d'autre manière d'exister (*siddhi*) [que l'identité, et les six autres relations condamnées] ; — comment donc,

- (1) evam[vyava]sthiteṣu rūpādiṣu kumbhādibuddhir bhavisyatīti.

(2) yathoktavidhinā saptabhir ākāraiḥ

pour vous, la pratique mondaine : « Donne le char, etc. » pourra-t-elle s'expliquer (*setsyate*) ? (1)

(277,³) Mais ce n'est pas une difficulté pour nous. En effet

158. « Sans doute, le char n'est établi, ni au point de vue de la réalité, ni au point de vue du monde, d'aucune de ces sept manières [identité avec les membres, etc.] : mais le monde, abstraction faite de la critique (*avicāratas*), le désigne en raison de ses membres ».

Discuté sous sept aspects, de la manière [qu'on a vue, stance 151] :

« On ne veut pas que le char soit différent de ses membres », etc., le char n'est établi ni au point de vue du *paramārtha*, ni au point de vue de la *samvṛti* : cependant, le char est désigné en raison de ses membres, roue, etc., par le monde, — non par nous (*eva*) ; — [par le monde] qui renonce à la critique, comme pour le bleu, etc., comme pour la sensation, etc.

Donc, puisque nous acceptons « la désignation en raison de », comme nous acceptons l'*idampratyayatāmātra* du *pratītyasamut-pāda* [voir ci-dessus, p. 227,₁₄], notre thèse (*pakṣa*) n'a pas pour conséquence de briser la pratique du monde.

Notre adversaire lui-même doit donc l'admettre.

(277,¹⁸) Non seulement, dans notre thèse, se trouvent très clairement établies au moyen de l'adhésion du monde (*lokprasiddhidvārena*), les désignation et pratique relatives au char ; mais encore les différents noms qu'on donne au [char] doivent être admis au moyen de l'adhésion du monde, abstraction faite de la critique.

Voici ces noms (*evam*) :

159 a-c. Ce même char est un organisme (*aṅgin* = « qui a des membres ») ; il est un tout (*avayavin* = « qui a des parties ») ; le même est appelé dans le monde agent ; les hommes le reconnaissent comme *upādātar* ».

(1) La pratique mondaine doit être acceptée telle quelle. Notre adversaire, qui prétend la justifier rationnellement, la détruit ; voir stance 170.

En raison (*apekṣya*) de ses membres, roue, etc., le char est un organisme ; en raison de ses parties, roue, etc., il est un tout ; en raison de l'action d'assumer les substrats, roue, etc. (*upādeya-upādāna-kriyā*), il est agent ; en raison de son substrat (*upādāna*), il est *upādātar*.

Quelqu'un, comprenant inexactement le sens de l'Écriture, pourra décrire inexactement la *samvṛti* du monde en l'entendant comme ceci : « Il n'existe qu'une collection de membres, et l'organisme n'existe en aucune façon, parce qu'on ne le perçoit pas à part des [membres] ; de même, il existe seulement des parties, mais non pas de tout ; l'acte seul existe, et non pas l'agent ; l'*upādāna* seul existe, et non pas l'*upādātar* parce qu'on ne le perçoit pas à part de l'*upādāna* », — ce système entraîne, en vertu du même argument, la conséquence de l'inexistence des membres, etc., dont il affirme qu'ils existent seuls (*angamātra*). Donc,

159 d. « N'abandonnez pas la *samvṛti* reconnue dans le monde ».

Ce système doit donc être simplement repoussé.

Comme cette *samvṛti* du monde n'existe pas lorsqu'on [l']examine (*vicāra*) ainsi [voir les sept aspects du char, etc.] et existe par l'adhésion [du monde] indépendante des conceptions imaginaires [de la différence du char et des membres du char, etc.] (1) (*avikalpya prasiddhes*), pour cette raison le Yogin, faisant porter sur elle l'examen par cette même méthode (*etenaiva kramena*), plongera vite dans la réalité (*tattva*).

Comment ? dira-t-on.

160. « Ce qui n'existe d'aucune des sept manières, comment existerait-il ? Le Yogin ne perçoit pas son existence et, par là, tout en admettant que cet [inexistant] est établi comme [nous l'avons dit], il entrera aussi facilement dans la réalité. » (2).

(1) Le monde croit au char sans se demander quel est le rapport entre le char et ses parties, ou si le char existe en soi.

(2) Pour le quatrième pāda, il est aisé de le traduire en sanskrit : *atra tatsiddhir evam iṣṭavyā* ; voir ci-dessous, deuxième alinéa.

(278,9)

(279,1)

“ S'il existait quoi que ce fut établi en soi comme chose, char, etc. (1), cette [chose] existerait (= obtiendrait son existence personnelle, *ātmasattā*) de l'une des sept manières [,différente de ses membres, etc.] ; mais ce n'est pas le cas. Par conséquent, le char est imaginé (*kalpita*) seulement par ceux [dont la vue est] endommagée par la taie de l'ignorance, et il n'existe pas en soi (*svabhāvena*) » : dans le Yegin qui réfléchit naît cette conviction ; et il entre aussi, aisément, dans la réalité.

Le mot « aussi » (*ayi*) indique qu'en outre la *samvṛti* n'est pas détruite [pour le Yegin] : par conséquent, il faut tenir que la [*samvṛti*] est établie abstraction faite des conceptions imaginaires [; on dit : « Donne le char », etc., sans penser que le char soit différent de ses membres, etc.]

Les sages, pensant que cette opinion (*pakṣa*) est exempte de défauts et présente des avantages, doivent sans doute l'admettre.

(280,2)

Objection.

Que le Yegin ne perçoive pas (*ālamb*) le char, soit. Mais il est faux que le Yegin ne perçoive pas la simple collection des membres du char (2).

Réponse.

Vous êtes ridicule, le tissu brûlé, cherchant les fils dans la cendre.

161 a-b. « Quand le char n'existe pas, alors l'organisme (*aṅgin*) n'existe pas, et ses membres aussi n'existent pas. »

Si on dit : « Ne perçoit-on pas la roue, etc., quand le char a péri ? Par conséquent, comment dites-vous qu'en l'inexistence de l'organisme les membres aussi n'existent pas ? », il n'en est pas ainsi.

C'est seulement l'observateur qui constate [leur] union en char (?) (3), qui pensera : « Ces roues, etc., sont un char », et non pas un autre ; c'est lui qui, voyant les parties du [char], concevra

(1) *rathādibhāvasvabhāvena siddham yadi kiṃ cit syāt.*

(2) Je crois bien qu'il faut corriger *med pa ma yin na* ; la lecture *yod pa* = « mais le Yegin ne perçoit pas ».

(3) *rathasaṃbandham vidityā.*

les roues, etc. comme des membres (1). Et les roues, etc., même qui furent unies en char, lorsqu'elles sont jetées à une grande distance, ne sont plus conçues comme membres du char.

Ce point doit être compris par cet exemple :

(280,16)

171 c-d. « De même que, le char étant brûlé, les membres n'existent pas ; de même les membres [sont brûlés], l'organisme étant brûlé par le feu de l'esprit ».

Lorsque le char, organisme, est brûlé par le feu, ses membres aussi sont consumés. De même, le char se trouvant complètement brûlé par le feu de l'esprit qui a pour flamme la non-perception, qui est né du frottement des *aranis* de la critique, — les membres aussi, devenus combustibles du feu de la science (*prajñā*), n'édifient pas leur existence personnelle (*ātmānam*), parce qu'ils sont consumés.

De même que, pour ne pas briser la vérité de *samvṛti* et pour introduire aisément les Yogins dans la réalité, la « désignation en raison de » (*upādāya prajñapti*) est reconnue (*vyavasthāpyate*) en ce qui regarde l'examen du char,

(281,8)

162 a-c. « De même, parce que c'est admis par le monde, nous voulons (*isyate*) que l'*ātman* aussi soit *upādātar*, en raison des *skandhas*, des *dhātus* et des six *āyatanas* ».

De même que, le char étant désigné en raison des roues, etc., les roues, etc. sont *upādāna* et le char est *upādātar*, de même on veut que l'*ātman* soit *upādātar* en vérité de *samvṛti*, comme le char, en vue de ne pas briser la pratique du monde.

Les cinq *skandhas*, les six *dhātus* et les six *āyatanas* en sont l'*upādāna*, parce que la désignation *ātman* a lieu en raison des *skandhas*, etc. : de même que les roues, etc. sont l'*upādāna* du char, de même les *skandhas*, etc. sont l'*upādāna* de l'*ātman*.

De même que cette manière de comprendre (*vyavasthāna*) l'*upādāna* et l'*upādātar* est établie (*vyavasthita*) conformément à la pratique du monde ; de même il faut admettre sa manière de

(282,8)

(1) Le texte porte : « comme un être ayant des membres (*angitvena*) ».

comprendre l'acte et l'agent, comme pour le char. C'est ce que dit l'auteur :

162 d. « L'*upādāna* est l'acte ; ce même [*ātman*], l'agent ».

L'*upādāna*, c'est-à-dire les cinq *skandhas*, est l'acte. L'*ātman* est l'agent.

(292,⁹) Le moi, qui repose sur la « désignation en raison de » (*upādāya-prajñaptisamāśrita*), ne peut être en aucune façon le support des conceptions de permanence (*sthira*) et d'impermanence, etc. ; par conséquent les conceptions d'éternel et de non éternel (*sāsvata*, existence dans le passé), etc. sont faciles à écarter.

C'est ce que dit l'auteur :

163. « N'étant point une chose (*bhāva*), il n'est pas permanent ; il n'est pas impermanent ; il ne naît ni ne périt ; il n'y a pas pour lui éternité, etc., ni identité (*tattva*) et différence (*anyatva*).

Cet *ātman*, qui est « désigné en raison de », n'est pas permanent, n'est pas impermanent.

(282,²⁰) En effet, si l'*ātman* était impermanent, dans ce cas il y aurait contradiction avec le Śāstra :

« L'*upādāna* n'est pas l'*ātman*, car il naît et périt. Comment ce qui est assumé serait-il celui qui assume ? » (1).

Et ailleurs :

« [L'*ātman*] non plus ne naît pas après avoir été inexistant : car il s'ensuivrait des conséquences fâcheuses, ou que l'*ātman* serait fabriqué, ou qu'il naîtrait sans causes » (2).

(283,¹¹) Pour la même raison, si les *skandhas* étaient l'*ātman*, celui-ci serait sujet à la naissance et à la mort ; et on ne veut pas qu'il soit sujet à la naissance et à la mort. Par conséquent, « les *skandhas* ne sont pas l'*ātman* », cette conséquence aussi s'impose. Par conséquent, l'*ātman* n'est pas impermanent.

(283,¹⁵) De même, il n'est pas permanent. Comme il est dit :

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 6, cité p. 248.

(2) Ibid. xxvii, 12 (*Vṛtti*, p. 580)

nāpy abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate /
kṛtako vā bhaved ātmā sambhūto vāpy ahetukāḥ //

“ Je fus jadis ” : cela est inexact, car ce n'est pas le même être qui existait dans les naissances antérieures qui existe maintenant ”.

“ Direz-vous que l'ātman reste le même, que c'est l'*upādāna* qui change ? Quel est donc votre ātman dégagé d'*upādāna* (1) ? ”

Le Maître énonce ces deux caractères : “ Il ne naît ni ne périt ”, pour [éviter] la même conséquence qu'il serait sujet à la naissance et à la mort. (284,5)

Il n'y a pas pour lui éternité, etc. ; comme l'a dit le Maître étudiant l'ātman au moyen de l'examen du Tathāgata : (284,7)

“ Comment, pour cet être apaisé, existerait la tétrade, éternité, non éternité, etc., ou la tétrade, fini, infini, etc. ? ”.

“ Celui qui s'attache à cette grossière erreur que le Tathāgata existe, imaginant, il concevrait le Tathāgata comme n'existant pas dans le nirvāṇa ”.

“ Mais comme le Tathāgata est vide de tout être en soi, on ne peut penser qu'il existe ou n'existe pas après la mort ” (2).

Il n'est ni identique aux *skandhas*, ni différent. Comme il est dit :

“ Si l'ātman était les *skandhas* il serait sujet à la naissance et à la mort ; s'il était autre que les *skandhas*, il n'aurait pas le caractère des *skandhas* ” (3).

(1) Ibid. xxvii, 3-4 (*Vṛtti*, p. 573)

abhūm atitam adhvānam ity etan nopapadyate /
yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavaty ayam //
sa evātmeti tu bhaved upādānam viśisyate /
upādānavinirmukta ātmā te katamah punah //

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxii, 12-14 (*Vṛtti*, p. 446)

śāśvatāśāśvatātādy atra kutah śāntē catuṣṭayam /
antānantātādy apy atra kutah śāntē catuṣṭayam //
yena grāho grhītas tu ghano 'stīti tathāgataḥ /
nāstīti sa vikalpayan (?) nirvṛtasyāpi kalpayet //
svabhāvatas ca sūnye 'smimś cintā nainopapadyate /
parami nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā //

La version de l'*Akutobhaya*, xxii, 13

gañ gis hdzin stug bzun gyur pa
de ni mya ḥan hdas pa la
de bzhin gcegs pa yod ce am
med ces rnam rtog rtog par byed

Suppose la lecture, b. *nāstīti vā vikalpayan*, et la traduction de Walleser, p. 139-140.

(3) Ibid. xviii, 1 ; cité ci-dessus 242.13.

De même, il est dit :

“ Le feu n'est pas le combustible », etc. (1).

(285,8) Mais, dira-t-on, pourquoi ces conceptions d'impermanence, etc., ne conviennent-elles pas à l'ātman ?

Parce qu'il n'est pas une chose (*bhāva*). S'il existait quelqu'ātman de la nature d'une chose (*bhāvasvabhāva*), les conceptions d'impermanence, etc. lui conviendraient. Mais il n'existe aucun ātman, [et] parce qu'il n'existe pas en effet [les dites conceptions ne conviennent pas]. (2)

(285,12) Comme il est dit dans le Sūtra :

“ Le protecteur du monde enseigne quatre dharmas impérissables (3) : être individuel (*sattva*), espace, pensée de *bodhi* (*bodhicitta*) et qualités des Bouddhas (*buddhadharmas*) ».

“ S'ils étaient des choses réelles (*dravya*), ils seraient périssables ; n'existant pas (4), ils ne sont pas périssables ; c'est pourquoi ils sont déclarés impérissables ».

(286,1) Ceux qui, attachés par la force de l'ignorance à l'idée d'existence (*bhāvābhinivisṭa*), pensent, par *satkāyadr̥ṣṭi* : « Ceci est un moi », [d'une chose] dont ils ne voient pas l'inexistence bien qu'un septuple examen démontre qu'elle ne peut être ni éternelle, ni non éternelle, — ils transmigreront.

164. « [Cet ātman] relativement auquel se produit toujours chez les créatures l'idée de moi, relativement aux possessions duquel se produit l'idée de mien, cet ātman existe par l'erreur, et il est reconnu [dans le monde] abstraction faite de [toute] conception [y relative] ». (5)

(1) Ibid. x, 14 (*Vṛtti*, p. 211)

indhanam punar agnir na

(2) na kīm eṣā ātmā bhavati tadabhāvāt (?) — Je me demande s'il ne faut pas traduire : « ... parce qu'il n'est ni permanent ... » ?

(3) Les deux éditions et Tandjour xxv ont *mībzad* = *asahya*, *bhīṣma*; ci-dessous *mi zad* = *avyaya*.

(4) ou « n'étant pas des *dravyas* ».

(5) yasmin nityām jagatām ahamkārabuddhir

utpadyate, tasya yad asti tatra

mamagrāhabuddhir utpadyate, sa ātman

akalpyaprasiddho mohād asti

L'ātman, tous les infidèles qui l'étudient (*parīs*), errant sur sa nature, — puisqu'il n'existe pas rationnellement (*tasya yuktyāmu-papatteḥ* ?), — le tiennent pour différent des *skandhas*. Nos coreligionnaires (*svayūthya*) aussi, pensant qu'il n'est pas différent des *skandhas*, prennent les *skandhas* mêmes, sans plus (*skandhamātra*), pour l'ātman. Ceux qui comprennent exactement l'enseignement du Tathāgata, sachant qu'il n'existe pas, obtiennent cent fois la délivrance.

La [chose] relativement à laquelle se produit toujours l'idée de moi chez les innombrables créatures, enveloppées d'ignorance (*ajñāna*), placées dans les destinées, destinées d'homme, de *preta*, d'animal, — c'est ce qu'on entend par ātman. (286,17)

Les [choses] relativement auxquelles se produit l'idée de mien, ce sont les choses « miennes » (*ātmīya*) intérieures, œil, etc. qui sont le fondement de la désignation de [l'ātman], et les choses extérieures pour lesquelles l'[ātman] est le souverain (*adhikar*) ou avec lesquelles il est en relation.

Cet ātman est constitué (*siddha*) par l'ignorance (*ajñāna*), et non pas comme être en soi (*svarūpa*).

Comme l'[ātman] n'existe pas et comme la pratique [qui le concerne] existe (1) par le fait de l'erreur, les Yoggins ne [le] perçoivent absolument pas : comme ils ne le perçoivent pas, ses *upādānas* ne se produisent pas. Donc le Yoggin ne perçoit pas de réalité (*rūpa*) en quelque être (*bhāva*) que ce soit, et, par conséquent, il est délivré de la transmigration. (287,4)

Comme dit [le Śāstra] :

(287,9)

« Lorsque l'idée de moi et de mien est détruite relativement à l'interne et à l'externe, l'*upādāna* prend fin et, par la destruction de l'*upādāna*, la naissance est détruite ». (2)

Mais, dira-t-on, comment l'absence de moi entraîne-t-elle l'absence de mien ? (287,14)

L'auteur le montre en disant :

(1) *vyavahāro praṛṇapyate* ou peut-être simplement *vyavahriyate*.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xviii, 4 (*Vṛtti*, p. 349)

mamety ahām iti kṣīne bahirdhādhyātmam eva ca /
nirudhyata upādānam tatkṣayāj janmanāḥ kṣayāḥ //

165. « Parce que l'acte qui n'a pas d'agent n'existe pas, pour cette raison le mien n'existe pas sans moi. Le Yogin, voyant donc le vide de moi et de mien, sera délivré. »

De même que la cruche est impossible (*asambhava*) sans le potier, de même, sans moi, le mien n'existe pas. Par conséquent, comme il ne perçoit (*upālamb*) ni moi, ni mien, ne voyant pas la transmigration, le Yogin est délivré. Quand les [*skandhas*], *rūpa*, etc., ne sont pas perçus, les [passions], affection, etc. qui y sont relatives, ne se produisent pas : aussi les Śrāvakas et les Pratyekabuddhas, exempts de prise (*anupādāya*), sont placés dans le *nirvāna* ; les Bodhisattvas, bien qu'ils voient l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), dominés (*paratantra*) qu'ils sont par la compassion, tiennent (*grah*) le courant du désir (1) jusqu'à l'acquisition de la *bodhi*. Les sages doivent donc étudier (*paryeṣanā*) l'inexistence de l'*ātman* comme nous l'avons exposée.

[*A continuer*].

(1) Lire probablement *srid* pour *sred* = le courant de l'existence.

La Philosophie de M. Goblet d'Alviella et l'Histoire des Religions.

Il n'y a évidemment pas lieu d'examiner dans le détail le recueil que vient de publier M. le Comte Goblet d'Alviella, (1) et qui se compose en majeure partie de comptes-rendus, ou de notes lues à l'Académie de Belgique, relatifs à des ouvrages récemment publiés. Les titres de la table des matières pourraient faire illusion à cet égard. C'est ainsi que, dans le Tome II, les mémoires intitulés : *Les croyances des peuples non civilisés et la forme primitive des religions* et *La méthode comparée et le choix d'un étalon* sont, le premier, un exposé surtout admiratif des idées que M. A. Réville développa dans son ouvrage bien démodé aujourd'hui : *Les religions des peuples non civilisés*; le second, un court résumé du livre de M. G. Foucart : *La méthode comparative dans l'histoire des religions*. La grande majorité des mémoires est de cette nature. Ce qu'il y a de plus personnel dans ces volumes et souvent de vraiment intéressant, ce sont les articles où l'auteur raconte agréablement ce qu'il a vu au cours de ses voyages, au point de vue religieux; c'est ensuite sa doctrine qu'il expose, le plus souvent, d'une manière un peu vague, dans plusieurs mémoires, et qu'il ne perd jamais l'occasion d'inculquer à propos des matières de toute nature traitées dans le recueil.

(1) *Croyances, Rites et Institutions. Études sur les Problèmes et les Méthodes de l'histoire des Religions.* Trois vol. gr. in-8°. Tome I, Archéologie et histoire religieuse. Hiérographie. — Tome II, Questions de méthode et d'origines. Hiérologie. — Tome III, Problèmes du temps présent. Hiérosophie, par le Comte E.-F.-A. GOBLET D'ALVIELLA, Séateur, professeur à l'Université de Bruxelles. — Paris, P. Geuthner, éditeur, 13, rue Jacob.

M. Goblet est un enthousiaste et un apôtre de l'Histoire des Religions qu'il regarde comme une vraie science autonome, quoiqu'empruntant ses matériaux à un grand nombre d'autres. « Il est vrai, dit-il, qu'elle est loin d'être achevée, mais elle présente un champ d'action suffisamment vaste et des procédés suffisamment précis pour avoir droit à une place spéciale parmi les sciences historiques ». Et il en appelle au progrès des sciences philologiques qui ont suffisamment interprété les monuments religieux des peuples « pour qu'un esprit façonné aux méthodes d'enseignement, s'il est capable de s'assimiler les travaux d'autrui et de se tenir au courant des découvertes journalières, puisse remplir avec distinction ce que M. Vernes appelle à juste titre une chaire de *vulgarisation scientifique* » (II, p. 56). Ceci fut écrit en 1882. Vingt ans plus tard, M. Harnack, avec une compétence et une autorité tout autres que celles de M. Vernes, qualifiait une pareille entreprise de *heilloser Dilettantismus*, un déplorable dilettantisme. M. Goblet lui-même nous fournit un exemple des dangers de ce genre de dilettantisme. A la page 96 du Tome II, il parle des religions de l'antiquité comme si elles étaient parfaitement connues et capables de fournir « les éléments nécessaires pour se former une vue d'ensemble sur les religions qui se sont succédé à la face du globe ». Or, pour M. Goblet, l'Histoire des Religions n'est pas seulement la description des faits, mais aussi une science « qui a pour objet de formuler les lois de l'évolution religieuse » (p. 95). C'est ce qu'il appelle l'hiérographie et l'hiérologie, auxquelles il ajoute l'hiérosophie qui « a pour objet de formuler les conséquences qu'entraîne, dans le domaine religieux, notre conception philosophique de Dieu, de l'homme et de l'univers » (p. 94). (On ne voit pas bien le lien de cette dernière partie, si étrangement dénommée, avec les deux autres, à moins que la « conception philosophique » ne soit déduite de la considération historique des religions). — Serait-il vrai que les religions de l'antiquité soient aussi connues que le croit M. Goblet? — Oui, ou à peu près, s'il s'agit de la simple description des faits, par ex. le culte des animaux, en Égypte. Mais il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de les interpréter, de préciser le sens qui par ex. s'atta-

chait à ce même culte. Il en est tout à fait autrement lorsqu'il s'agit des origines et de l'évolution des phénomènes religieux. Il fut un temps où Max Müller étudiait l'origine et le développement des religions à la lumière des religions de l'Inde. Aujourd'hui on cherche à éclairer l'origine et l'évolution de la religion védique à la lumière des religions sauvages. Au point de vue de la science positive, dégagée de tout apriorisme, quelle qu'en soit la vogue, les deux méthodes sont équivalentes.

Il est vrai que M. Goblet se rend compte « qu'il n'est pas de religion que l'histoire nous permette de reconstituer dans tous les détails. Il faudra donc, pour remplir des lacunes, recourir à des hypothèses, et ces hypothèses sur ce qui a pu se passer dans une religion déterminée, nous seront principalement fournies par ce qui s'est passé dans d'autres cultes, avec la réserve qu'elles conserveront un caractère empirique et provisoire. » (p. 98). Il n'y aurait vraiment rien à redire à ces paroles si M. Goblet avait soin d'ajouter que ces lacunes sont innombrables et que les hypothèses sont beaucoup trop souvent traitées comme des faits, dont on déduit des conséquences hypothétiques au second degré et plus loin encore, lesquelles sont traitées ensuite de la même manière.

. Les résultats de cette méthode, pratiquée avec une virtuosité sans pareille par M. Frazer dans son *Golden Bough*, tant admiré — et utilisé — par les religionnistes, ont été soumis à une critique aussi rigoureuse que spirituelle par M. A. Lang dans son livre *Magic and religion. — Ex fructibus eorum cognoscetis eos* (1). Enfin, comme le dit M. Goblet lui-même, « il y a certaines questions qui échappent complètement à l'action de la méthode historique : ainsi tout ce qui concerne le commencement des religions, à l'exception des cultes dus à l'initiative de réformateurs apparus dans les vingt cinq derniers siècles. » (p. 98) — Cela n'empêche que tous les religionnistes parlent de l'origine et décrivent les premières formes de la religion. Et voilà comment avec de simples faits détachés, anciens ou modernes, on réussit à construire une science autonome, une science qui nous ren-

(1) Comparez Sir G. Lyall, *Asiatic Studies*, II, p. 176.

seigne sur l'origine et l'évolution du facteur le plus important dans la vie des individus et des sociétés, à savoir de la religion. La baguette magique qui fait apparaître cette gigantesque construction, c'est la *méthode comparative*. « Pour résoudre ces problèmes, nous réclamons le droit, non de remplacer, mais de suppléer les méthodes historiques à l'aide des méthodes déductive et comparative en usage dans les sciences naturelles et dans les sciences sociales » (p. 98).

Mais, en fait, la science des religions n'emprunte pas aux sciences naturelles leur méthode ; elle se contente d'accepter leur hypothèse, qui reste nécessairement dans les limites du monde matériel, pour la transporter — comme font beaucoup de philosophes du reste — dans un domaine différent, sans se soucier le moins du monde des affirmations d'ordre métaphysique que cette manière d'agir — ne disons pas raisonne — implique nécessairement. L'hypothèse des naturalistes repose sur des faits ; celle des religionnistes n'est fondée que sur l'analogie ; mais *ab analogia non datur conclusio*, surtout quand il s'agit de faits d'ordre différent. En réalité, l'hypothèse religionniste à la mode n'a de base positive d'aucune sorte.

La foi de M. Goblet dans la méthode comparative provient sans doute de ce qu'il se fait une idée fausse ou exagérée des résultats qu'elle a donnés dans d'autres domaines. D'après lui, elle a permis à des savants de « reconstituer les origines et les développements de presque toutes les institutions juridiques et sociales, du langage, de l'art, de la famille, de la propriété et même de la morale (p. 99-100). » Je ne pense pas trop dire en affirmant que, dans la plupart de ces domaines, les « reconstructions » sont au moins très incomplètes et hypothétiques, sinon conjecturales.

C'est dans le domaine de la linguistique que la méthode comparative a été appliquée avec un succès réel, qu'elle a donné des résultats positifs qui ont étendu le champ de nos connaissances positives. Mais si elle y est parvenue, c'est justement parce que — contrairement à la « science » des religionnistes — elle a su borner ses ambitions. De fait, la méthode n'a été appliquée jusqu'ici qu'à trois ou quatre groupes de langues, et le seul groupe

qui ait été étudié d'une manière suivie et complète, c'est le groupe indo-européen (1). Dans cette étude on a d'abord renoncé à toute recherche relative aux origines. La Société de Linguistique de Paris exclut formellement ces recherches de son programme, et c'est en vain qu'on chercherait une trace quelconque de cette préoccupation dans le *Kuhn's Zeitschrift*, les *Indogermanische Forschungen* ou autres recueils consacrés à l'étude comparée des langues. Bien plus, on a fini par renoncer à reconstituer même l'indo-européen, ou à rendre compte de la manière dont il s'est formé. Or, M. Goblet croit que «les savantes analyses de la philologie moderne nous reportent à une époque où (le langage) se réduisait — en dehors de quelques onomatopées — à un petit nombre de sons ou de cris exprimant chacun une action physique, et une action physique accomplie par l'homme. Je n'ai pas à expliquer, dit-il, comment les monosyllabes qui accompagnaient les actes humains ont fini par en marquer l'idée, ni dans quelle mesure les progrès du langage ont amené la pensée à prendre possession d'elle-même. Mais nous sommes néanmoins autorisés à en conclure que les créateurs du langage devaient largement prêter leurs facultés aux choses du dehors, — en tant que celles-ci se révélaient par des manifestations assimilables à des actions humaines ; d'autre part, que le bagage des idées conscientes devait être restreint à un petit nombre de notions essentiellement concrètes, embrassant des actes ou des phénomènes physiques d'une occurrence journalière. » (T. II, p 371-372). Il est bien entendu que la science comparée des langues n'a même jamais — depuis Bopp, son fondateur — envisagé aucune de ces questions ! — Ceux qui s'en sont occupés sont des philosophes, parfois un linguiste comme Max Müller faisant de la philosophie ; mais ces spéculations sont entièrement distinctes

(1) On trouve un excellent résumé des résultats obtenus par la grammaire comparée des langues indo-européennes dans Meillet, *Introduction à la grammaire comparée des langues indo-européennes*. L'auteur prend particulièrement soin de montrer la marche des raisonnements qui conduisent à des résultats très importants en soi, mais insignifiants, si on les compare aux résultats — imaginaires — de la science des religions.

de la science comparée des langues, qui s'en désintéresse complètement. Les religionnistes ont adopté le procédé diamétralement opposé. Ils partent d'une certaine *Weltanschauung* qui leur sert à fixer le point de départ et à tracer les lignes générales de l'évolution que les faits viennent confirmer ensuite — comme ils pourraient confirmer une autre construction idéale qu'on substituerait à la leur; l'*histoire* des religions, comparée ou non, ne joue ici qu'un rôle secondaire, celui d'*ancilla philosophiae*. Et il n'y aurait rien à redire à ce procédé, s'il était donné pour ce qu'il est, si la Science ou l'*Histoire des Religions* n'avait pas la prétention de passer pour une science historique, fondée sur les faits. M. Goblet reproche à l'abbé de Broglie (T. II, p. 49) de faire de l'*histoire with a purpose*. Mais de Broglie avoue son but; il part de dogmes et d'une philosophie qu'il croit certaines et cherche à montrer que les faits confirment ses croyances. M. Goblet fait la même chose, mais, en réalité, il donne pour de l'*histoire* ce qui n'est qu'une philosophie, opposée à celle de de Broglie. Le procédé de de Broglie est d'une haute et rare loyauté.

* * *

Cette philosophie, c'est la doctrine, la théorie préétablie qui, avec des divergences dans l'application, domine l'*Histoire des Religions* telle qu'elle apparaît, à de très rares exceptions près, chez tous ceux qui y voient autre chose qu'une description des faits donnant lieu à des hypothèses plus ou moins provisoires. A la base de cette doctrine se trouve le transformisme, un transformisme philosophique « qui explique, comme dit M. Le Dantec (1), l'apparition progressive et spontanée de mécanismes vivants merveilleusement coordonnés comme celui de l'homme et des animaux supérieurs ». Ce transformisme s'étend, bien entendu, à l'homme en tant qu'être moral, intelligent et social. Cette doctrine est bien celle de M. Goblet, qui combat M. Le Dantec sous certains rapports, mais qui dit lui-même : « Rien n'interdit de soutenir, avec Haeckel, que la vie est en

(1) *La Crise du Transformisme*, p. 2.

germe dans le monde inorganique et que la conscience en est l'épanouissement chez l'homme. Je ne reprocherai pas à cette thèse de dépasser les limites de l'observation... ». Même les partisans de la thèse qui consiste à dire « que la vie représente simplement un degré supérieur de complexité parmi les réactions physico-chimiques de la matière organisée, doivent reconnaître que la cellule vivante tend à se perpétuer », à former des groupements hiérarchisés formant des êtres complexes, « comportant des différenciations structurales et des fonctions coordonnées absolument étrangères à leurs constituants cellulaires et par suite soumises à des lois nouvelles, non pas contradictoires, mais complémentaires ». Soulignons les lignes suivantes : « *Cette dernière observation s'applique également au domaine intellectuel et social.* »(1). Ce transformisme passe sous silence ou exclut formellement l'action même initiale d'un Dieu essentiellement distinct de son œuvre. Au fond, c'est là la philosophie de M. Goblet. Dans son ouvrage *l'Idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, reproduit en partie dans une brochure de la Bibliothèque de Propagande, n°s 102 à 106, 1906, pp. 147-8, il s'exprime ainsi : « Je n'ai pas à prendre ici parti entre les diverses explications du monde qui ont été produites de nos jours, ni même à énumérer en détail des systèmes dont l'exposé rentre plutôt dans une histoire de la philosophie. Si j'ai insisté sur la théologie de l'évolutionnisme, c'est surtout parce que la vogue de cette philosophie nous force à lui accorder une attention spéciale, et aussi parce que, de toutes les grandes thèses contemporaines, c'est celle qui rompt le plus radicalement avec les traditions comme avec les méthodes du passé. Mais je serai le premier à reconnaître qu'il serait injuste de lui réservier le monopole de la conformité aux injonctions de la science. A côté de ceux qui tentent de compléter la doctrine de Spencer dans la voie indiquée par les exigences de notre nature spirituelle et morale, il convient de rappeler globalement les efforts des penseurs qui sont restés fidèles dans leurs constructions philosophiques à la méthode toujours légitime de l'observation interne, sans se

(1) T. III, pp. 332-333.

mettre en contradiction avec les faits établis par l'observation désintéressée de la nature, mais en faisant désormais une part plus grande aux idées d'immanence ainsi que de développement. On peut dire que, sous ce rapport, l'idéalisme allemand avait depuis longtemps pressenti et devancé les généralisations de la science actuelle ».

Les « généralisations de la science », sont sans doute les constructions philosophiques qui mettent en œuvre les données de la science positive. A côté de la philosophie spencérienne, M. G. consent à ne pas condamner, au nom de la science — quel est le sens précis du mot dans les « injonctions de la science » ? — tous ceux qui maintiennent le caractère unitaire du monde, de l'existence dans sa marche progressive.

La philosophie personnelle de M. G. se trouve résumée au T. III, p. 346 :

« La seule base scientifique (1) qu'offre la croyance au progrès indéfini consiste en une déduction inspirée par la direction apparente de l'agent mystérieux et universel que nous nommons *Énergie*. C'est de lui seulement, que dans l'état actuel de nos connaissances (2), on peut dire — ou redire :

« Au commencement était l'*Énergie* et au delà de l'*Énergie*, il n'y a que l'*Inconnaissable*.

« Toutes choses ont été faites par elle, et sans elle rien de ce qui a été fait n'est venu à l'existence.

« En elle était le mouvement, la vie, la raison qui est la lumière des hommes.

« Elle était dans le monde et le monde a été fait par elle, mais le monde ne la connaissait point.

« L'homme est venu, en qui elle a pris conscience d'elle-même, et il lui a rendu témoignage comme du Pouvoir qui travaille incessamment pour mettre l'ordre dans l'Univers ».

(1) (2) Que signifie ici *scientifique* et de quelles « connaissances » s'agit-il ? Il est évident que seules des « connaissances », d'ordre idéal — ou imaginatif — peuvent fournir la preuve de l'agent mystérieux et universel — et immanent, sans aucun doute — qui s'appelle *Énergie* ». Cet abus du mot *science* se comprend dans les éditions de la Bibliothèque de Propagande, destinées à la foule des ignorants et — ce qui est pire — des demi-savants. Mais il est intolérable dans un recueil qui a des prétentions « scientifiques ».

Or, « la croyance au progrès indéfini (p. 345) dépasse, il est vrai, la sphère des phénomènes observables. Mais elle la complète, et, s'il faut ici un acte de foi, c'est une foi aussi nécessaire que celle qui nous fait admettre l'universalité du règne de la loi ou l'unité des forces de la nature ; deux axiomes de haute probabilité, qui ne sont pas vérifiables par l'observation directe ». « Si on envoie l'idée du progrès indéfini rejoindre celle des sanctions posthumes parmi les « préjugés d'un autre âge », la vie des individus et même celle des sociétés ne se présente que comme un travail d'écureuil en cage, et le dernier mot de la sagesse se résume dans la philosophie de l'Ecclésiaste : « Buvons, mangeons et donnons-nous du bon temps, car demain nous mourrons » (1). — Il faut donc *croire* au progrès indéfini, « au progrès final (2), à la venue de surhommes, à l'avenir de l'univers ».

(1) Nous lisons dans la Vulgate Ecclesiastes II, 24, « nonne melius est comedere et bibere et ostendere animae suae bona de laboribus suis ? Et hoc de manu Dei est... Au ch. XII, on lit : Memento Creatoris tui in diebus justitiae antequam veniat tempus afflictionis (v. 1)... et reveratur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum. » (v. 7). — On le voit, la philosophie de l'Ecclésiaste ne peut se déduire d'une ligne détachée du contexte.

(2) Ces termes sont-ils synonymes ? Ce serait étrange. Mais que signifie un progrès *final* ? Est-ce un progrès qui aura une fin ; mais alors il ne serait pas indéfini ; ou vers un but *final* qu'il n'atteindrait jamais ? Cette fin, ce but n'est certainement pas extérieur à l'Univers, au Grand Tout dirigé par cette espèce d'*anima mundi*, l'Énergie. Dès lors, cette marche doit être le résultat d'une impulsion interne vers un état plus parfait. Et comme l'Énergie jusqu'ici a trouvé sa plus parfaite expression dans l'homme, il ne peut s'agir que de l'homme réalisant enfin son idéal. Mais quel est l'idéal de l'homme ? Est-ce un idéal conscient, ou se trouve-t-il dans cette région inconnaissable par définition qu'on appelle le subliminal Self, le subconscient ? Qui en décidera, ou qui choisira l'idéal sinon l'homme lui-même, c'est-à-dire chaque homme en particulier — ou tous les hommes — ou la majorité d'entre eux ? Mais qui l'emportera, les idéalistes aux nobles aspirations ou les matérialistes pratiquant la philosophie soi-disant de l'Ecclésiaste ? Et pourquoi ?

La théorie de M. Goblet ne paraît différer que par la phraséologie de l'*Ideal der Humanität* dans lequel Goethe et ses contemporains avaient précisé leur philosophie panthéiste au XVIII^e siècle, et du culte de l'Humanité au siècle suivant. Ainsi s'appliquerait aussi les surhommes (*le surhomme*, dans l'édition du même article dans la Bibliothèque de Propagande).

La métaphysique de M. Goblet diffère de celle de Spencer en ce qu'il distingue une Énergie, qu'il consentirait à appeler *Logos*, de l'Inconnaissable. On se demande auquel des deux il donne le nom de Dieu. La réponse paraît se trouver dans une brochure de la Bibliothèque de Propagande, où nous lisons : « Il y a un principe directeur qui se manifeste dans les forces directrices de l'âme de l'humanité. Il y a Dieu » (1). D'un autre côté, il donne lui-même à la conception de Spencer « d'une Énergie infinie et éternelle de qui procèdent toutes choses », le nom de panthéiste. Au Tome III, p. 78, après avoir cité le passage qui se termine par les mots ci-dessus, il continue : « La formule par laquelle la doctrine de l'évolution nous livre son dernier mot c'est tout bonnement le *panthéisme* ou le *monisme* (2) ». Cette manière de parler ne manque ni de clarté ni de franchise.

* * *

Dans quels rapports la philosophie de M. G. se trouve-t-elle avec la méthode qu'il préconise pour la science des religions, ou plutôt quelle est au fond cette méthode elle-même? A la page 255 du Tome II, il nous dit : « On conteste.... l'existence d'une « science » des religions, en tant que possibilité de formuler les lois suivant lesquelles les phénomènes religieux se produisent et se modifient. Sans doute, les explications générales en cette matière sont sujettes à varier avec le point de vue philosophique. Mais, sous la seule réserve d'admettre le principe de continuité qui est à la base des raisonnements scientifiques, on a le droit de penser qu'en dehors de toute idée préconçue, on peut objectivement déduire de la comparaison et de l'enchaînement des manifestations religieuses les conditions générales de leur évolution, et cela avec un caractère de certitude ou au moins de probabilité suffisant pour mériter à ces travaux une place parmi les déductions de la science. » Il serait nécessaire dans cette formule, quasi algébrique, de remplacer le mot « science » par sa

(1) B. de Pr., 9^{me} année, n° 14.

(2) On devra donc prendre dans ce sens le passage de la brochure B. de Pr. 9^{me} année, n° 14, p. 48, où il professe sa foi en Dieu, devant qui la raison se prosterne avec humilité pour l'adorer, l'ordonnateur du monde, etc.

valeur, ou ses valeurs précises pour se rendre compte de l'énor-mité des illusions que suppose la fin de cette phrase.

Cette « loi de continuité » M. G. l'appelle III, 161, « le postulat fondamental de la science contemporaine » ; et il en précise l'application à la p. 394 du T. II : « Quoi qu'on fasse, on n'évitera pas la nécessité de soumettre le sentiment religieux à la loi générale de l'évolution, qui affirme à la fois le principe de la continuité et le principe du progrès : avec la cosmographie, dans le monde sidéral ; avec la géologie, sur la sphère terrestre ; avec la paléontologie, parmi les êtres vivants ; avec l'archéologie et l'histoire, dans le genre humain. La seule thèse qui en souffrira, ce sera le vieil argument métaphysique qui fait reposer la réalité de Dieu sur l'impossibilité où nous aurions été de le concevoir, s'il n'avait, en quelque sorte, proclamé son existence à l'oreille du premier homme. Mais c'est là simplement une forme plus raffinée de l'argumentation qui prétend fonder sur le miracle, c'est-à-dire sur le renversement des lois naturelles, la croyance à un auteur de la nature ».

Cela revient à dire que l'évolutionnisme est le seul fondement légitime de la « science », ou de « l'histoire » des religions ; que l'histoire de la religion se meut le long d'une ligne qui, passant par le monde de la brute, se continue dans l'humanité rationnelle à travers ses développements (1) ; ce qui présuppose successivement tous les étages de la philosophie de M. G., qui est celle de Spencer dans ses traits essentiels. M. G. a donc tort de donner sa « science », des religions — qui est, avec des variantes, celle des religionnistes en général — comme une science au sens usuel du mot. C'est tout simplement jouer sur les mots.

Le procédé n'a guère d'inconvénients pour les savants, mais il est de nature à égarer les lecteurs de la Bibliothèque de Propa-

(1) Fn partant de... (quoi ?) pour arriver... à quoi ? — dans son Idée de Dieu, Bibl. de Prop., 1906, p. 52, M. G. parle de « la victoire de la science... qui nous donne une vue plus grandiose et plus harmonieuse de la façon dont Dieu s'est révélé à l'homme, ou... sur la façon dont l'esprit fini est arrivé à prendre conscience de son essence en tant qu'être absolu. » — L'homme est donc l'être absolu qui a déjà pris conscience de lui-même comme tel.

gande sur la véritable valeur des affirmations qu'on lui présente comme les résultats de la « science ». Ne vaudrait-il pas mieux, lorsqu'on prend la responsabilité de convertir les foules à ses idées, de faire comme de Broglie et comme M. Schneider qui, l'un et l'autre, préviennent leurs lecteurs qu'ils font de « l'histoire des religions un instrument d'apologétique ? » (1) C'est peut-être moins habile si l'on a seulement en vue le but que l'on veut atteindre, mais c'est assurément plus respectueux pour la « science », telle que le public auquel on s'adresse la conçoit.

On serait moins sévère pour le procédé de M. G. si sa philosophie et celle de ses maîtres était la seule philosophie existante. Mais en est-il vraiment ainsi ? D'abord, il y a la grande philosophie théiste, qu'il est possible de passer sous silence, mais qui n'en continue pas moins une existence vigoureuse chez les philosophes appartenant aux « orthodoxies » chrétiennes, comme dirait M. G., mais encore chez beaucoup de savants — Claude Bernard, Pasteur, Kelvin et tant d'autres — et dans la foule des esprits cultivés qui ne s'occupent pas de questions théoriques, mais qui croient ou nient ou négligent Dieu, qu'ils conçoivent comme un Être personnel, essentiellement distinct de l'homme.

Disons en passant que M. G. semble se faire une idée assez étrange des conceptions théistes lorsqu'il parle d'un « Dieu proclamant en quelque sorte son existence à l'oreille du premier homme, de l'impossibilité où l'homme se serait trouvé de concevoir Dieu sans cette quasi proclamation, du vieil argument métaphysique qui fait reposer la réalité de Dieu sur cette impossibilité » : ces trois affirmations sont des naïvetés ou des erreurs aux yeux de « l'orthodoxie », à laquelle M. G. paraît avoir voué une antipathie spéciale. Qu'est-ce que tout cela a de commun avec la « science » ?

(1) *Entwickelungsgeschichte der Menschheit* (Phylogenetische Psychologie). Erster Band *Kultur und Denken der Alten Aegypter*. Dans son introduction, l'auteur explique qu'il écrira son histoire sur les bases de la philosophie évolutionniste. A la page IX, il dit, en parlant des historiens en général : « La *Voraussetzungslosigkeit* et l'objectivité, en pratique, ne sont que des euphémismes pour désigner un ensemble de postulats inconscients que l'école fournit au spécialiste ».

En dehors de la philosophie théiste, toujours suspecte d'« orthodoxisme », ou du moins indépendamment d'elle, il y a des philosophes qui conçoivent l'enchaînement de l'univers et de l'histoire d'une tout autre façon que Spencer, et qui ont même l'air de ne pas prendre sa métaphysique tout à fait au sérieux. Le fait est que le système de Spencer repose sur tant de suppositions gratuites, qu'il présente tant d'indéterminations et de « sauts périlleux » au point de vue logique ; d'un autre côté il est si compréhensif, si suggestif (1), qu'on se demande si l'œuvre ne relève pas autant de l'art que de la philosophie, et si, à l'exemple de Lucrèce, l'auteur n'eût pas mieux fait de présenter ses vastes conceptions sous la forme d'un poème digne de leur ampleur. Et ceci n'est pas une boutade, ni une impertinence. Spencer dit lui-même qu' « une conception préliminaire vague, mais compréhensive, est toujours utile, puisqu'elle sert d'introduction à une conception plus complète, et qu'à ce titre même elle est indispensable. » (2) Ceci est d'autant plus grave que, comme dit M. Lalaude (p. 22), « la philosophie à laquelle nous avons affaire se donne pour essentiellement scientifique... ; elle veut enfin formuler les « idées dernières de la science », considérée comme une et indivisible, tendant vers un axiome universel qu'il s'agit de découvrir. Est-ce le moment de réclamer le droit aux idées flottantes et aux généralisations approximatives ? »

Il y a, dit M. Lalande, dans la méthode des sciences physiques et morales, deux tendances actuellement en conflit qui suscitent des écoles antagonistes et souvent se combattent à l'intérieur d'un même esprit ». L'une est le naturalisme, l'évolutionisme, le monisme qui « a eu son centre en France au XVIII^e siècle, en Angleterre au XIX^e. « La doctrine adverse appuie ses méthodes sur l'opinion contraire : elle croit qu'il y a, dans les phénomènes et les lois du monde, deux actions opposées, dont l'une prédominante dans la vie instinctive et matérielle, l'autre dans le développement intellectuel et moral. Elle oppose le prin-

(1) Voir, J. Laminne, *La Philosophie de l'Inconnaissable. La théorie de l'Évolution*, passim ; et André Lalande. *La Dissolution opposée à l'Évolution dans les sciences physiques et morales*, p. 20-23, et passim.

(2) Cité par M. Lalande, p. 20.

cipe de la raison aux sensations, et le droit aux luttes naturelles. Elle n'admet entre l'animal et la société qu'une analogie temporelle et limitée, définie par la mesure où cette dernière évolue sous des influences encore inconscientes et automatiques. » (p. 3)

Non, la philosophie de M. G., la philosophie religionniste en général, n'est pas la philosophie tout court. C'est *une* philosophie qui a joui d'une grande vogue, mais qui semble être en danger en ce moment, si l'on en croit M. Le Dantec : « Si la découverte de mutations brusques », dit-il, « entraîne les naturalistes à nier avec De Vries — qui a fait de nombreux adeptes dans le monde des sciences naturelles — « la valeur des transformations lentes dans la fabrication des espèces actuelles la théorie des mutations est véritablement la négation du transformisme système philosophique (1) ». Quoi qu'il en soit, les termes *philosophie* et *science*, dans le langage moderne désignent des choses toutes différentes, et il n'est pas permis de présenter à un public confiant sa philosophie personnelle sous le masque de faits positifs qui peuvent s'interpréter tout aussi bien d'une autre manière, en se réclamant constamment de l'autorité de la « science ». Le seul procédé admissible, compatible avec la science, avec le respect de la vérité, c'est celui de Broglie et de M. Schneider. Bien entendu, entre les deux, ce qui est commun, c'est la franchise seulement, étant donné que de Broglie professe une philosophie qui affirme le caractère objectif, absolu, immuable de la vérité. La philosophie de M. Schneider ne lui fournit qu'une base de vérité relative, transitoire.

Nous pouvons ajouter ici brièvement que l'observation des faits actuels, la science, ne favorise nullement, qu'elle tendrait plutôt à ruiner directement les fondements même de la théorie religionniste. Il est bien entendu dans cette théorie que la religion et la morale ont commencé par ce qu'il y a de plus infime ; il est entendu encore que ce sont les populations les plus arriérées qui sont appelées à fournir les informations sur les premières époques de l'histoire religieuse ; enfin, on nous dit que les hommes préhistoriques se trouvaient au point de vue intel-

(1) P. Le Dantec. *La Crise du Transformisme*, p. 3.

lectuel et moral au niveau des populations modernes qui vivent dans un état analogue au point de vue matériel. Or, au cours des dernières années, on s'est rendu compte que ce sont les peuplades dispersées connues sous le nom de Pygmées qui, parmi les sauvages actuels, se trouvent au degré le plus élevé au point de vue moral et religieux.

Il sera instructif aussi de prendre note de l'impression faite sur deux hommes éminents par les faits qu'ils ont observés ou étudiés. Voici ce qu'é dit Sir Alfred Lyall qui avait vu et étudié de près l'hindouisme moderne : " le principe de l'évolution semble, pour notre génération post-darwinienne, avoir presque trop complètement absorbé les esprits dans les diverses branches de recherches. Avec l'immense accroissement des matériaux qui réclament une sorte d'ordre matériel pour s'adapter aux facultés humaines, l'emploi de cette hypothèse impérieuse s'est répandu des choses matérielles à l'assortiment des idées ; or, dans cette sphère, l'étude la plus attrayante est celle de l'idée religieuse. Mais, dans cette étude, nous avons à nous occuper des produits étrangers, obscurs, d'une imagination déréglée, [et des problèmes les plus obscurs de la psychologie primitive] : c'est une région où il est aussi facile d'inventer que difficile de vérifier ; et j'incline fort à accepter le conseil de Miss Kingsley aux explorateurs, qu'ils doivent éviter de se mettre en route avec des conclusions préétablies ; que mieux vaut, au contraire, laisser chez soi tout ce bagage avec tant d'autre luxe ingénieux de la civilisation " (1). Il est nécessaire cependant d'ajouter que Sir A. Lyall admet les grandes lignes du schéma évolutionniste tracées par Spencer et Tylor. D'un autre côté, aux moments où l'auteur se préoccupe uniquement des faits qu'il a observés avec tant de soin, il révèle un état d'esprit passablement différent. Dans son étude sur la religion de la province de Bérar, il énumère les diverses pratiques religieuses et les range dans l'ordre ascendant, en partant du culte de simples morceaux de

(1) *Etudes sur les Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, traduction des *Asiatic Studies* de Sir Alfred C. Lyall. Tome II, p. 177. Les mots entre crochets manquent dans la traduction.

bois jusqu'au culte des dieux suprêmes de l'hindouisme ; mais voici la valeur qu'il attache à ce classement : « Pour offrir un exposé intelligible de croyances et de liturgies aussi compliquées, un système quelconque de classification paraît nécessaire. J'ai donc essayé d'en adopter un, bien que je ne prétende pas avoir trop de confiance dans l'hypothèse qu'elle implique. Si l'on prend pour l'état inférieur de la pensée religieuse la conception qui semble la plus étroite et la plus superficielle, et si l'on remonte, à mesure que s'approfondissent et s'élargissent les idées que je suppose à la racine de toute conception, je répartirai le culte populaire dont le Bérar présente le spectacle d'après la gradation suivante Je dois prévenir que ces divisions ne dénotent en aucune manière des congrégations distinctes formées d'adhérents exclusifs, et qu'elles ne répondent pas davantage à un avancement parallèle dans la civilisation intellectuelle ou dans la position sociale Toutes ces variétés de culte, sauf peut-être les dernières classes de la série (représentent) des idées qui sont moins les rejetons du brahmanisme que des enfants d'adoption. Elles ne proviennent pas d'un enseignement autorisé ou d'une révélation qui contrôlerait et guiderait leur développement ; elles ne sont pas davantage les débris vermoulus d'une foi supérieure ou d'une superstition inférieure. Ce sont autant de conceptions vivantes et fertiles d'espèces qui germent constamment et jettent de nouvelles pousses au temps actuel et dans le pays où on les trouve » (1).

Ainsi donc, coexistence de cultes inférieurs et supérieurs, sans correspondance avec l'état intellectuel ou social, les cultes les plus bas étant aussi pleins de vie que les autres : autant de choses qui tendraient plutôt à faire croire que différents cultes ou superstitions peuvent germer simultanément dans l'âme humaine, et par conséquent aussi à l'origine même de l'humanité, — à moins qu'on ne parte de l'hypothèse de l'évolutionnisme philosophique sur la genèse de la raison humaine.

Dans son tableau des cultes et croyances du Bérar, Sir A. L. ne parle pas de la croyance de Dieu, au sens que nos langues attachent usuellement à ce mot. Ailleurs il dit : « il est

(1) *Ibid.*, t. I, pp. 13-16.

très certain et très facile à prouver qu'un païen inventera et adorera les dieux les moins défendables, tout en gardant simultanément une croyance vague en un but moral, en un jugement et en une distribution de justice à venir. Un Hindou en appelle à Dieu pour attester la justice de sa cause, tout comme pourrait le faire un chrétien. » (1) Ceci rappelle l'*anima naturaliter christiana* de Tertullien, qui parle des païens de son temps dans le même sens que Sir A. Lyall parle des païens de l'Inde moderne, — et non moins les *Êtres Suprêmes* des sauvages dont M. A. Lang s'occupe dans son *Making of religion* et ailleurs. La croyance en Dieu, qui paraît se retrouver *semper et ubique*, si bien que son absence chez un peuple sera bientôt considérée comme une anomalie, n'entre pas facilement dans le schéma de la science évolutionniste des religions, qui s'est toujours refusée du reste à regarder ce fait en face, et qui, lorsqu'elle n'a pu se dérober entièrement, a cherché à en contester l'existence ou à en diminuer la portée.

On le voit, la foi de Sir A. Lyall dans les théories religionnistes n'est pas très ferme ; et les observations qu'il a faites sur le paganisme vivant de l'Inde sont plutôt de nature à l'ébranler encore davantage chez ses lecteurs. Voici maintenant le cas d'un savant éminent qui a été amené par l'étude des civilisations anciennes du bassin de la Méditerranée à les abandonner entièrement, se plaçant ainsi en dehors de la « science », telle que l'entend M. Goblet. Il ne s'agit cependant de rien moins que d'un des plus illustres représentants de la science, telle qu'on l'entend généralement, à savoir Sir William Ramsay. Dans un article de la *Contemporary Review* de septembre 1907, il s'exprime ainsi : « Commençant l'étude de la religion grecque en disciple de Robertson Smith et de Maclennan, et acceptant le totémisme comme la clef de la vérité, j'ai été amené forcément par le témoignage des faits à l'opinion que la décadence est le fait le plus frappant de l'histoire religieuse, et que souvent la théorie moderne prend les derniers produits de la dégénérescence comme des faits de la religion primitive » (p. 343). À la page 339, il avait dit :

(1) *Ibid.*, t I, p. 105.

“ Le sauvage primitif qui se développe en passant naturellement du stade du totémisme à la sagesse de Sophocle et de Socrate, ou celui qui, au cours de longues générations, transforme son fétiche, à travers l'état éhohistique, dans le Jéhovah des Hébreux, est inconnu pour moi. Je ne trouve rien chez le Sauvage des temps modernes qui lui ressemble même de loin. Il m'est impossible d'inventer pour mon usage un sauvage primitif portant en lui les principes de tant de merveilles, lorsque je trouve que le sauvage moderne n'en possède absolument aucun ; que, dans beaucoup de cas, il est incapable de se maintenir à côté d'une race plus civilisée, simple dégénéré sans valeur qui a perdu son énergie vitale ; dans d'autres cas, là où il survit, ne montrant cependant aucune capacité pour s'améliorer, sauf par l'imitation de modèles externes (1). Si vous cherchez dans le sauvage moderne un cas analogue à celui des initiateurs de la civilisation primitive des régions méditerranéennes, vous devez prendre votre sauvage comme vous le trouvez. C'est un procédé contraire à la science que d'inventer un sauvage primitif, qui ressemble au sauvage moderne dans la bassesse de ses idées religieuses, mais qui en diffère par la richesse de son développement potentiel au point de vue de la religion et de la civilisation ».

En guise de conclusion, nous pouvons signaler ici la discussion très fine, très pénétrante que M. Lalande consacre aux évolutionnistes qui construisent l'histoire primitive par la méthode anthropologique.

Contentons-nous de reproduire ici l'appréciation générale qui précède ces belles pages :

“ La méthode anthropologique consiste à déterminer les états *anterieurs* des races les plus civilisées par la considération des états *actuels* des races que nous appelons inférieures. Les plus hardis, en cette matière, vont même jusqu'à faire partir leurs considérations de “ l'homme primitif ” auquel ils font jouer suivant les besoins de l'argumentation à peu près le même rôle

(1) L'assimilation du sauvage à l'enfant est trompeuse. Voir Sir A. Lyall. II, p. 120, et comparez Lalande, *La dissolution*, p. 260.

que donnait Condillac à sa statue, ou Buffon à l'Adam fictif dont il raconte les sensations originelles. Pour donner un corps à ce concept, qui revient sans cesse dans les ouvrages de Haeckel, de Fischer, de Romanes, de sir J. Lubbock, que fait-on ? Deux choses : par le raisonnement, on lui attribue une taille moins grande que la taille actuelle, des jambes moins lestes, un appareil alimentaire moins perfectionné (1) ; toutes conclusions qui supposent précisément que l'ensemble des doctrines évolutionnistes est déjà démontré. On cherche alors, par une méthode identique à celle du XVIII^e siècle, quelles sont les « idées primitives naturelles », que devait avoir un tel homme, quelles sont les inférences que raisonnablement il a dû faire (2). — D'autre part, par une soi-disant méthode *a posteriori*, on l'assimile systématiquement à tel ou tel sauvage, pris parmi ceux qui vivent à présent et qui, « autant qu'on peut juger par leurs caractères physiques et leurs ustensiles, se rapprochent le plus de lui (3) ». Mais ceci ne sert qu'à fortifier et à rendre vraisemblable le point de départ, l'Adam évolutionniste, ce mirage d'unité passée qui montre si clairement à quel point la pensée scientifique est éprise d'identification. De lui à nous, quelle distance ! Et quelle absence de documents pour la franchir ! C'est alors qu'interviennent tous les récits des voyageurs et l'amoncellement de coutumes sauvages ou barbares dans lesquelles on ne peut manquer de trouver tous les degrés possibles entre deux extrêmes. En sorte qu'il suffira de ranger dans un ordre convenable les peuplades présentant des caractères appropriés, pour

(1) H. Spencer, *Principes de sociologie*, 1^{re} partie, ch. v : « L'homme primitif : point de vue physique. » Paris, F. Alcan.

(2) « We must set out with postulate that primitive ideas are natural and, under the conditions in which they occur, rational. » *Ibid* ch. viii : « Idées primitives ».

(3) H. Spencer, *Principes de la sociologie*, 1^{re} partie, ch. iv, § 23 — Cf. le même postulat dans sir John Lubbock : « La condition et les habitudes des sauvages actuels ressemblent à bien des égards, quoique non pas à tous, à ceux de nos propres ancêtres dans une période très ancienne. » Le titre de l'ouvrage en est assez caractéristique : *Origine de la civilisation et primitive condition de l'homme, ou condition mentale et sociale des sauvages.*

qu'elles constituent une suite vraisemblable de l'humanité, confirmant en apparence d'une façon solide la théorie du progrès social par la différenciation et l'intégration. C'est avec ces idées préconçues que des historiens en arrivent à dire que si l'on trouve chez ces peuples primitifs quelques traces d'idées philosophiques, on doit supposer *a priori* que ce sont là des interpolations postérieures (1). Les ethnologistes ayant ainsi remanié de leur autorité privée les faits réels, sous l'influence de cette doctrine, les philosophes reprennent chez eux des documents de ce genre, qu'ils considèrent comme primitifs et fournis immédiatement par l'observation ou les textes. C'est ainsi que l'erreur s'entretient en cercle sous le pavillon de l'expérience. Et l'on pourrait presque dire que cette pétition de principe est acceptée, sinon même revendiquée comme un honneur par les anthropologistes, quand on lit chez eux des déclarations de méthode comme celle-ci : « Considérez les races inférieures actuelles comme des types préhistoriques ayant persisté à travers les âges et s'étant arrêtés à des degrés divers de l'échelle du progrès, c'est là une vue féconde, en étroite corrélation avec la méthode évolutionniste qui seule l'a mise en crédit. » (2)

Qui seule l'a mise en crédit !

En vérité, M. Letourneau est un enfant terrible !

En résumé, la philosophie de M. G. n'est pas la seule philosophie existante en ce moment ; sa méthode n'a rien de commun avec la méthode comparée pratiquée dans les sciences où elle a donné des résultats positifs, comme dans l'histoire des langues, ou même dans le droit comparé où elle aboutit à quelques probabilités. Au point de vue logique, elle ne soutient pas l'examen, telle qu'elle est employée par lui ou par Lord Avebury (Lubbock), ou même par Tylor. Elle est regardée avec défiance ou formel-

(1) « It is hardly reasonable to suppose that man in his earliest stage should have possessed sufficient aptitude and leisure to consider the obscure problem of creation. Wherever therefore we find in olden times, or amidst hitherto unknown people, an account of creation, we may safely ascribe such an account to a subsequent period when the conditions of life permitted such meditations. » Gustav Oppert » *On the original inhabitants of India*, 272-273.

(2) Dr Letourneau, *L'évolution du mariage et de la famille*, ch. xx, 426.

lement rejetée par des hommes éminents qui ont passé leur vie en communication avec les réalités du monde ancien ou moderne. Enfin — last not least — un des principaux représentants de l'école anthropologique soutient aujourd'hui une thèse — comme nous le verrons tout de suite — qui ébranle tout l'édifice si laborieusement construit. Cette méthode est en réalité la philosophie de M. Goblet illustrée par les faits disposés en conséquence, en quoi il ne diffère pas essentiellement de ses confrères.

* * *

C'est d'après ces principes, d'après cette « méthode » que M. G. juge les hommes et les livres dont il s'occupe. Il a raison de dire dans sa préface qu' « il est resté fidèle aux principes qui l'ont inspiré dès le début », quoiqu'il ait pu varier sur des points accessoires. Certes, il est beau de rester fidèle à ses opinions ; il est plus beau encore de les modifier ou de les mettre en doute, lorsqu'il y a de bonnes raisons de le faire. En science la vérité est tout, les hommes et leurs opinions ne sont rien. Or, pendant les 35 années, sur lesquelles s'étendent les essais de M. G., il s'est passé bien des choses ; il est arrivé, notamment, qu'un des hommes les plus remarquables des pays de langue anglaise, un homme qui a contribué, plus que tout autre, à faire triompher la méthode anthropologique, M. A. Lang a publié son livre *The Making of Religion*, absolument *epochemachend* au point de vue religionniste. Le travail accompli par M. A. Lang dans cet ouvrage, et dans d'autres qui l'ont suivi, est résumé de la manière suivante par le savant directeur de l'*Anthropos*, le P. Schmidt :

“ 1° Il a rassemblé des matériaux encore inconnus et surprenants, dont une partie recueillie par lui même à d'anciennes sources, et le reste nouvellement acquis par d'autres observateurs ; il en a également défendu l'autorité intrinsèque et extrinsèque contre toutes les objections.

2° Il a démontré l'incompatibilité de ces faits avec la théorie prédominante jusqu'alors.

3° A la place de cette théorie ainsi minée par la base il en a établi une autre », (1) — bien entendu à titre de probabilité.

(1) *Idée de Dieu*, p. 77. — L'existence de l'Idée de Dieu chez les sauvages n'était pas inconnue avant Lang ; pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire

Le grand fait démontré par M. A. Lang, c'est que de nombreux peuples sauvages, parmi lesquels les tribus australiennes et d'autres qui se trouvent au degré le plus bas de civilisation matérielle possèdent la notion d'un Ètre suprême, de Dieu tout simplement, créateur et maître du monde, éternel, omniscient et tout puissant, gardien de la loi morale, conçu il est vrai, d'une manière très fruste et mêlé parfois à des éléments disparates et d'ordre inférieur.

Cette notion d'après M. A. Lang se retrouve chez beaucoup d'autres sauvages, moins vivante, moins pure à mesure qu'on s'élève dans l'échelle de la civilisation. Ce sont les progrès de la civilisation qui développent l'empire de l'animisme, en particulier dans le paganisme de la Grèce et de Rome, jusqu'à ce que le christianisme vint restaurer et purifier l'idée de la divinité. Cette hypothèse est une conclusion basée sur des faits établis d'une manière irréfutable. C'est une hypothèse et non un système arrêté : « Le but réel, dit M. A. Lang, est de montrer que les faits peuvent être interprétés de cette manière, aussi bien que par la théorie anthropologique. Nous demandons seulement qu'on suspende son jugement et qu'on attende avant d'accepter les dogmes des faiseurs de manuels modernes (1) ». Ailleurs il dit, en parlant des phénomènes supernormaux : « Les témoignages existants ne sont guère en état de confirmer une théorie quelconque de la religion ». Et après avoir montré les graves erreurs de Réville dans ses *Religions des peuples non civilisés*, il ajoute : « C'est ainsi que des faits nouveaux, ou qui nous sont inconnus, pourront à leur tour renverser ma théorie. Ce péril est de l'essence des spéculations scientifiques sur l'histoire de la religion. » (2)

Nous nous trouvons donc ici devant un évènement de la plus haute importance. Un homme qui, placé au premier rang dans une

W. Schmidt, *Die Religion der Afrikanischen Naturvölker*. Mais chose étrange ! le fait n'avait pas été pris en considération. Du reste Lang a traité toute la question d'une manière si nouvelle, si complète et si approfondie qu'on peut bien dire qu'il a trouvé des voies nouvelles.

(1) *Making of Religion*², p. 300.

(2) M. of R², p. 293.

science qu'il cultive depuis de longues années, se trouve forcé par l'évidence des faits à remettre en question des théories qu'il a lui-même soutenues et qui sont défendues parfois d'une manière passionnée par ses confrères. Ces faits, il les établit avec tout le soin et toute la rigueur qu'il est possible d'apporter dans ces matières, et, par des raisonnements d'une logique irréfutable, il montre qu'ils sont en contradiction avec les théories en vogue. Or, quelle place cet évènement tient-il dans les essais de M. G. ? Il en parle à trois ou quatre reprises, et c'est pour soulever une objection à priori, pour dire qu'à son sens les sauvages ne pouvaient arriver à cette notion de l'Être suprême — notion dont l'existence est démontrée en fait ! La méthode comparée de M. G. qui consiste à conclure à tout moment *a posse ad esse* lui permet, semble-t-il, d'échapper à la conclusion de *l'esse ad posse*.

Hâtons-nous de dire que l'attitude de M. G. n'est pas isolée : c'est celle de la plupart des religionnistes. Il faut lire les passages consacrées à ce sujet par le P. Schmidt dans les Chapitres IV et V de son *Idée de Dieu* pour se rendre compte de l'esprit qui domine dans ce monde religionniste, qui décidément n'appartient pas « aux régions sereines de la Science ».

Dans son *Making of Religion* M. A. Lang ne traite pas seulement de la croyance en Dieu chez les sauvages ; dans la première partie de l'ouvrage, il s'occupe longuement des faits supernormaux qui se produisent chez eux d'après les ethnographes, et il les compare à des faits identiques ou analogues dont il discute l'existence chez les civilisés et conclut en ces termes : « ... aussi longtemps que la réalité des faits et des facultés supernormales reste pour le moins, une question ouverte, la théorie dominante du matérialisme ne peut pas être admise comme dogmatiquement certaine dans sa forme actuelle. Pas plus que toute autre théorie, moins que certaines autres théories, elle est en état d'expliquer des faits psychiques que nous ne pouvons, pour dire le moins, honnêtement laisser hors de compte » (1). Et ailleurs : « Au moyen de la tradition et de la foi aux phénomènes supernormaux chez les races inférieures, au moyen de phénuomènes du

(1) M. of R^e, p. 159.

même genre attestés chez les races supérieures, j'ai essayé de faire naître l'idée que " nous ne sommes pas simplement cerveau " ; que l'homme participe d'une manière mystérieuse à quelque chose que nous ignorons — qu'il a des facultés et une vision qui ne sont guère conditionnées par les limites de son horizon normal. Les preuves de toutes ces choses comprennent des matériaux de nature souvent triviale, telles les étincelles électriques obtenues en frottant une peau de daim, qui sont cependant de même nature qu'une force illimitée et essentielle de l'Univers. N'étant pas capable de faire disparaître la difficulté, ou de présenter ici ce qui serait nécessairement une théorie prématûrée, je les regarde, si peu substantiels qu'ils paraissent, comme des raisons d'espérer, ou, du moins, comme des indications qui nous invitent à ne pas désespérer encore. Ce n'est pas la première fois que ce qu'il y a de faible en ce monde aurait été choisi pour confondre ce qui est fort. Ce ne sont pas non plus les hommes qui partageaient ces opinions qui ont toujours été les plus faibles, alors qu'on compte parmi eux Socrate, Paſcal, Napoléon, Cromwell, Charles Gordon, Ste Thérèſe et Jeanne d'Arc. » — Ici M. A. Lang n'est pas isolé : de nombreux savants se sont occupés de ces questions. En particulier la Society for Psychical Research de Londres, qui compte des hommes distingués dans plusieurs branches du savoir humain, s'en est occupée d'une manière méthodique et prolongée (1). Comme résultat général des études relatives à ces matières, on peut dire que le nombre des savants qui s'en sont occupés est relativement très restreint ; d'un autre côté que, presque tous ceux qui les ont étudiées d'une manière suivie croient à la réalité des faits ; de plus des hommes aussi éminents que A. Russell Wallace, Sir Olivir Lodge — et d'autres encore — attribuent positivement certains de ces phénomènes à des agents étrangers au monde où nous vivons et aux lois qui le régissent.

Dans de pareilles circonstances, on s'attendrait décidément à ce que des hommes qui s'occupent de rechercher les origines de la magie ou même d'en faire la première forme de la religion,

(1) On trouvera un bon résumé des résultats obtenus par la S. P. R. dans W. F. Barrett, *Psychological Research*.

s'empressent de profiter de données si importantes au point de vue de leurs recherches que le moindre doute portant sur la non-réalité des phénomènes serait de nature à détruire la base même de leurs spéculations. Eh bien ! non : chacun à sa façon, ils continuent à tirer la magie de la psychologie de " l'homme primitif ", sinon de leur propre *Innere Bewusstsein* ! On peut lire les hypothèses ingénieuses — et autres — de ces théoriciens chez le P. Schmidt, *l'Idée de Dieu*, Ch. VI. Le P. Schmidt lui-même ne semble pas avoir songé à leur rappeler ces choses qui, objectivement, et par suite, scientifiquement, sont beaucoup plus importantes que des conjectures tirées d'un " homme primitif ", qui lui-même est le produit d'inductions plus ou moins plausibles.

* * *

La Science des Religions, l'Histoire des Religions comme science autonome, distincte de l'ethnographie et des philologies anciennes, n'est autre chose qu'un cadre où l'on a disposé, dans un ordre préétabli, les faits empruntés à des sciences diverses, en d'autres termes, c'est un chapitre, et un chapitre mal venu de l' " histoire " évolutionniste de l'humanité. Sans doute notre connaissance des religions païennes a fait des progrès ; mais ces progrès sont à mettre à l'actif des sciences particulières. S'il est arrivé qu'une religion en particulier a été traitée, fût-ce par le plus éminent des spécialistes, dans le sens de " l'histoire " des religions, c'est-à-dire en disposant les faits d'après le schéma évolutionniste, il ne faudrait pas y voir un progrès ; au contraire. Étant donné que l'histoire, la vraie histoire, ne nous dit rien au sujet des premiers développements de ces religions, on aura passé de l'ignorance de l'homme qui sait qu'il ignore, à cette ignorance — la plus honteuse de toutes, comme disait Socrate — de celui qui croit savoir alors qu'il ne sait pas. Le progrès le plus sérieux a été réalisé, dans le domaine ethnographique, par M. A. Lang, et, cette fois, le progrès non seulement n'est pas à mettre à l'actif de " l'histoire des religions ", mais celle-ci se refuse à en profiter pour corriger ses erreurs. *Si l'on consent à présenter l'Histoire des Religions comme une philosophie de l'histoire, ce qu'elle est*

en réalité, tout aussi bien que la synthèse de Bossuet, on pourra se demander jusqu'à quel point elle a réalisé ses promesses ; mais si on la considère comme histoire, comme le récit des choses du passé, on doit dire tout simplement qu'elle n'existe point. Ce qui existe, ce sont les histoires ou les descriptions fournies par les philologues et les ethnographes, pour autant qu'ils ne mêlent pas aux faits positifs les théories religionnistes.

* * *

Le triomphe de l'histoire des religions, proclamé par M. G. dans sa préface serait donc purement extérieur s'il était réel, ou si l'on pouvait décorer de ce nom le bruit qu'on fait autour d'elle. En parlant des religionnistes qui ont voulu faire l'application de leur méthode comparative aux origines chrétiennes, M. Harnack déclare sans ambages qu'ils ont apporté un assez grand nombre de renseignements sur des points tout à fait accessoires et secondaires, mais que, sur des points importants, « ce qu'ils ont dit de vrai n'était pas neuf et ce qu'ils ont dit de neuf n'était pas vrai » (1).

Depuis longtemps l'Histoire des Religions possède des chaires à Leiden et à Paris ; mais il est notoire que ces chaires ont été fondées sous l'influence de certain courant d'idées théologiques ; il est notoire encore que les hommes de science, ceux qui pouvaient parler avec autorité sur les diverses religions, voyaient de très mauvais œil des entreprises dont le but n'était nullement le culte désintéressé de la science. Cette situation s'est-elle beaucoup modifiée depuis ? — Depuis lors on a fondé des chaires dans divers pays, mais comme le fait remarquer M. G. lui-même, c'est souvent dans un but d'apologétique, c'est-à-dire pour combattre « l'Histoire — philosophique — des Religions ». Et puis, est-il bien sûr que même aujourd'hui la fondation d'une chaire d'université suppose nécessairement des motifs scientifiques ? — Mais l'Histoire des Religions tient des Congrès. Eh ! qui n'en tient aujourd'hui ? Sans doute le Congrès d'Oxford a donné

(1) Dans l'Introduction de son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Je prends le renseignement dans la *Revue Critique* du 21 octobre 1909.

lieu à plus d'un travail d'ordre vraiment scientifique. Mais ces travaux sont de nature philologique ou historique. Parmi les savants auteurs de ces travaux, combien en est-il qui prennent au sérieux l'*Histoire — philosophique — des Religions*? — D'un autre côté, on a entendu à Oxford les étonnantes déclarations de M. S. Reinach, et aussi le réquisitoire de M. Toutain contre l'abus du totémisme (1); on y a entendu des discussions aussi filandreuses que byzantines sur les « questions de principe ». L'application la plus caractéristique de la méthode comparée fut peut-être celle de M. Söderblom sur les « *Triades sacrées* », où il compare entre autres la Trinité chrétienne et le *Triratna* bouddhique, choses qui ont autant de rapport entre elles que les sept planètes et les sept collines de Rome. Après cela il est bien possible que cette dernière comparaison ait été faite : on en trouve bien

(1) Chose piquante autant qu'inattendue : le représentant le plus fougueux des théories religionnistes, qui ne craint pas de compromettre une belle réputation de savant dans ces aventureuses spéculations, M. Salomon Reinach a confessé publiquement au Congrès d'Oxford, ses craintes au sujet de l'avenir de la « méthode comparée ». Nous reproduisons le passage suivant de son allocution, reproduite par M. G., T. II, p. 186.

« Dans une adresse suggestive, bien qu'un peu courte, et débitée d'ailleurs en excellent anglais, le président (M. Salomon Reinach) confessait en ces termes qu'on avait agi peut-être un peu vite, en chantant un *De Profondis* sur les anciennes méthodes d'exégèse : « Bien que la méthode anthropologique gagne encore du terrain, j'ai été frappé, dans les derniers temps, des symptômes d'une réaction contre l'usage extensif des documents anthropologiques et de la méthode comparative, en vue d'éclaircir les problèmes de la mythologie grecque et romaine à l'aide d'explications cherchées dans les croyances des sauvages. Il est possible que de futures recherches et une appréciation plus compréhensive de la masse des documents littéraires puissent conduire à la conclusion que l'orphisme, aussi bien que le totémisme, sont devenus un dada fourbu (*a hobby and an overridden hobby too*). Conscient de les avoir moi-même enfourchés, je n'éprouve aucune disposition à m'en accuser, ni à me renier moi-même ; mais ce que l'*histoire* nous enseigne sur la rapide croissance et le non moins rapide déclin des systèmes, doit toujours être présent à notre esprit, quand nous croyons avoir touché le fond de la vérité ». Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : « Quelques modes de penser qu'un prochain avenir nous réserve, il semble impossible que le terrain si bien exploré par Mannhardt, Mac Clellan et Robertson Smith, puisse jamais être considéré comme un monde de fantaisie et être abandonné par la science au dilettantisme. Des faits ont été rassemblés ; des parallélismes tracés par milliers, que ne peut anéantir aucune évolution scientifique ».

d'autres dans le *Golden Bough* de M. Frazer (1). Quant au public, il n'était pas plus nombreux, ni peut être fort différent de celui que l'on a vu au Congrès des Races, et autres réunions présentant un intérêt du même genre.

Les publications relatives à l'histoire des religions ne sont pas fort nombreuses, à moins de lui faire honneur des travaux historiques relatifs aux religions particulières, ou des publications ethnographiques qui s'occupent des religions païennes actuelles. Il est vrai que ces dernières sont souvent affectées par les théories religionnistes, ce qui n'est pas de nature à augmenter leur valeur scientifique. Il n'y a guère à tenir compte que de certaines publications de vulgarisation, dont la plus remarquable est celle de M. Chantepie de la Saussaye, composée — abstraction faite de l'Introduction à la traduction française — de monographies qui ne présentent que de rares traces de « philosophisme ». C'est une série de vulgarisations, dont la juxtaposition ne suffit certes pas pour constituer l'ensemble organique qu'on appelle une science autonome. L'encyclopédie des sciences religieuses de Hastings est du même ordre, sous ce rapport. Ce qui appartient en propre à l'Histoire des Religions ce sont des spéculations sur l'origine du totémisme, du tabou, etc., des travaux comparés dans le genre de M. Söderblom. Ce sont ensuite certaines conférences de haute vulgarisation (2). Ajoutons-y les petits livres de vulgari-

(1) Voir A. Lang, *Magic and Religion*, passim.

(2) Il y a lieu de faire remarquer qu'en ce qui regarde les questions d'origine, l'histoire des religions anciennes n'est pas mûre pour la vulgarisation. Ces questions sont plus obscures que jamais dans ce sens qu'on se rend mieux compte des difficultés qu'elles soulèvent. — Des modèles de haute vulgarisation sont : l'Histoire de la religion égyptienne de M. Wiedemann, (en allemand, trad. en anglais), qui prévient ses lecteurs qu'il ne leur dira rien de l'origine ni de l'évolution des croyances égyptiennes, parce que, au point de vue historique, on n'en connaît rien ; le *Bouddhisme*, de M. de la Vallée Poussin, qui fait sienne la parole de M. A. Barth, citée à la p. 11 : « Du bouddhisme nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot » ; l'Histoire des Religions de l'Inde de M. A. Barth, qui s'abstient de toute spéulation, et qui dans sa préface de la traduction anglaise, et dans l'Introduction, donne une idée des difficultés qui entourent le sujet. — Les manuels ou les résumés des recueils encyclopédiques sont d'ordinaire beaucoup plus « complets », plus affirmatifs et bien propres à égarer le lecteur sur la nature des résultats acquis.

sation conçus dans un intérêt commercial et naturellement conformes au goût du jour, ou des tracts faisant partie de « bibliothèques de propagande ».

Quelle influence l'Histoire des Religions a-t-elle exercée sur le public ? Ne disons rien du grand public, qui a bien d'autres soucis ; parlons du public savant et des intellectuels. Dans le monde des étudiants, le succès des cours établis à Leiden et à Paris a été bien mince. A Oxford, dit M. A. Lang, « un membre de l'université me dit un jour que l'étude des croyances et de l'anthropologie était presque entièrement négligée par les étudiants et, lorsque je lui en demandai la raison, il me répondit : "parce que cela ne rapporte rien". Un autre me dit que l'anthropologie n'avait pas de preuves ». M. Lang lui-même trouve que la principale raison de l'indifférence du public à l'égard de la science des religions, c'est que ses arguments et ses procédés n'inspirent pas confiance. Quant à la Belgique, le pays où M. G., depuis trente-cinq ans exerce son apostolat sous tant de formes et dans des milieux si divers, elle est restée complètement indifférente. Seuls quelques théologiens et quelques intellectuels la connaissent, au moins de nom. On se demande si même à l'Université de Bruxelles, qui jadis créa une chaire d'Histoire des Religions pour M. G., elle tient beaucoup de place en dehors de la page du programme où le cours est annoncé. Il n'y a évidemment pas lieu de tenir compte de quelques conférences populaires ; encore moins des entrefilets de journaux, où elle apparaît à certaines occasions : ceci rentre dans le domaine de la polémique religieuse.

Ce qui semble réjouir particulièrement M. G. — il y insiste longuement — c'est que « dans les mêmes milieux où naguère on raillait et on répudiait l'histoire comparée des religions, comme à la fois anti-scientifique et anti-religieuse, on commence à accueillir les méthodes, dans l'espoir ou plutôt avec la conviction de n'y rien trouver en contradiction avec les données de la foi ». Faisons remarquer que, par contre, dans des milieux moins éloignés de M. G., des hommes de la plus haute compétence sont devenus très sévères pour l'Histoire des Religions. M. G. parle ensuite de trois ou quatre théologiens catholi-

ques qui ont reconnu l'Histoire des Religions comme science autonome. Ce n'est pas grand' chose comme nombre ; mais ce nombre serait beaucoup plus grand que la force des considérations précédentes n'en serait nullement ébranlée.

Le nom auquel M. G. attache visiblement le plus d'importance est celui de M. Bros, auteur d' « une œuvre des plus impartiales et des plus solides », dit M. G., *La religion des peuples non civilisés*. Dans la Préface-programme, signée O. Habert, co-éditeur de M. Bros de la collection dont l'ouvrage cité forme le premier volume, nous lisons : « L'histoire comparée des civilisés montre, semble-t-il, avec évidence, qu'ils sont passés par une mentalité religieuse assez voisine de celle que l'on observe chez les sauvages actuels. Les travaux récents de Frazer, de Lang, de Marillier ne laissent plus guère de doute à ce sujet... L'état des non-civilisés exprime pour l'histoire profane, qui ne fait appel qu'à des documents humains, l'état très ancien ou *relativement* primitif des autres peuples. Dès lors la période très ancienne de chaque religion peut être assez nettement déterminée en fonction de survivances souvent très nombreuses à l'état historique ». On le voit : l'attitude de M. Bros est celle d'un disciple qui n'ajoute rien aux raisons des maîtres qu'il s'est choisis (1). Mais il y a plus ; en réalité, M. Bros ne s'est pas rallié à l'Histoire des Religions telle que M. G. l'entend. Celle-ci, d'après M. G., pour être scientifique doit respecter « la loi de continuité », et nous avons vu ce qu'il entend par là.

Cette « loi » exclut *toute* intervention « miraculeuse » : la ligne de l'évolution est continue ; celle de M. Bros se brise, d'abord aux débuts de l'humanité, alors que l'homme primitif perd le souvenir de la Révélation, pour commencer aux temps relativement primitifs une marche cette fois ascendante ; la direction de la ligne est modifiée par une nouvelle « révolution », aux moments où se produit la Révélation mosaïque et la Révélation chrétienne.

(1) On peut s'étonner de ce que M. Bros ne mentionne pas même en 1907, l'ouvrage dans lequel M. Lang, un de ses maîtres cependant, avait ébranlé, en 1902, jusqu'aux fondements mêmes, la doctrine qu'il reproduit. Ajoutons cependant que dans la même Préface, M. O. Habert, réclame une certaine autonomie vis-à-vis des sociologues français.

On le voit, M. Bros reste fermement attaché à l'idée de la révélation. En vérité M. G. a appris à se contenter de peu depuis l'époque où il écrivait que « la révélation surnaturelle dès qu'elle prétend tracer autour de ses affirmations une ligne infranchissable au libre examen, manque à la première condition de toute critique sérieuse. » (1)

Au reste la position de M. Bros est intenable, bien plus que celle de ses collègues incroyants. Son « histoire » des religions païennes n'a pas la base positive des faits ; mais de plus elle manque de la base philosophique — rarement avouée — qui rend ce genre d'histoire légitime au point de vue des évolutionnistes. Tout autre était la position prise par de Harlez, dont M. G. se réclame à plusieurs reprises ; il pensait que « la croyance à un monothéisme primitif ne projette aucune ombre sur le champ d'étude de ces hiéroglyphes. Elle ne porte que sur un temps trop éloigné pour que les recherches historiques puissent jamais l'atteindre ». (2) Il n'a jamais admis le schéma évolutionniste comme représentant *l'histoire* des religions païennes anciennes.

M. Goblet ne dit rien d'un autre auteur catholique, dont il cite cependant le nom dans une note (p. XIV), le P. Schmidt, ethnologue distingué et directeur de l'*Anthropos*. Il est vrai que dans son *Idée de Dieu*, le P. S. montre peu de tendresse pour les méthodes en honneur chez les religionnistes. Il en montre moins encore dans un article publié dans une revue théologique, où il fait d'abord, au point de vue ethnologique, une critique destructive de la « méthode comparée ». Lui-même propose ensuite une méthode tout à fait différente et qui présente des garanties plus sérieuses. Il conclut en disant : « Il est d'abord nécessaire d'insister sur ce fait que, dans l'état actuel des choses, un travail vraiment scientifique en matière de science des religions et de sociologie comparées n'est pas possible sans l'étude de l'ethnologie qui ne doit jamais être perdue de vue, même dans sa partie matérielle..... Cette nouvelle méthode réduit au silence le dilettantisme d'une foule de sociologues et d'historiens de la religion..... Les faciles

(1) T. II, p. 4.

(2) *Le Muséon*, 1887, p. 58.

constructions idéologiques, vulgo psychologiques, avec leurs séries évolutives, touchent maintenant à leur fin. D'autre part, il est clair que les qualités et les connaissances requises pour être bon sociologue et bon historien des religions sont de plus nombreuses et complexes. » (1)

La méthode préconisée par le P. Schmidt représente certainement un grand progrès, et il n'y a pas de doute qu'elle ne contribue à rendre nos connaissances moins incertaines. Cependant, avant de se décider à croire qu'elle possède toutes les vertus que le P. Schmidt lui attribue, il faudra attendre qu'elle ait été discutée d'abord dans sa théorie qui, à première vue, ne paraît pas également évidente sous tous ses aspects, et aussi dans ses résultats. Ce qui justifie une certaine hésitation, c'est qu'après tout nous ne possédons pas d'histoire proprement dite des peuples sauvages, et que la nouvelle méthode a justement pour but de suppléer aux témoignages positifs par le rapprochement et l'analyse des « documents humains », actuellement existants. C'est l'analogie, sinon l'équivalent, de la critique interne des documents dont les résultats présentent si rarement les caractères de la certitude, et qui a dû si souvent revenir sur ses pas. D'un autre côté, les résultats énumérés à la page 66 sont si vastes et si précis qu'on éprouve nécessairement un peu d'inquiétude sur leur stabilité. Espérons que le P. Schmidt, à l'exemple de M. A. Lang, nous donnera un exposé plus détaillé de ses procédés et qu'il saura faire apparaître aux lecteurs étrangers à l'ethnologie le bien fondé de conclusions d'une importance aussi considérable (2). Espérons encore — sans y compter beaucoup

(1) *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 69-70.

(2) Le P. Schmidt est arrivé à des conclusions (pp. 65-66, art. cité), qui, dans les grandes lignes, coïncident avec celles déjà formulées par M. A. Lang en ce qui regarde la marche régressive des idées religieuses et morales, parallèle à une marche progressive de la civilisation matérielle et du développement intellectuel. M. A. Lang en tire la conclusion que les étapes marquées peuvent faire naître l'idée de degrés successifs dans l'évolution historique, mais il ajoute qu'à ce point de vue, la question de priorité est insoluble (M. of R², p. 300 et 301), ce qui suffit, dit-il, à enlever à la théorie anthropologique son caractère de certitude. Chez le

— que les religionnistes leur feront un accueil plus digne d'esprits adonnés à la science, à la recherche de la vérité que celui qu'ils ont fait aux conclusions de M. Lang, si bien établies cependant dans ce qu'elles ont d'important, et présentées avec tant de modération. Dès maintenant du reste on a le droit, on est même obligé de se dire que les résultats signalés par le P. Schmidt dans l'article cité plus haut reposent sur des principes moins fragiles que les fantaisies des évolutionnistes, qu'ils contredisent complètement.

Quoi qu'il advienne, les ethnologues de la nouvelle école ont le droit de protester contre le dilettantisme religionniste ; ils ont raison de dire qu'il faut être ethnologue pour parler avec autorité de l'histoire des religions des peuples sauvages, — comme il faut

P. Schmidt ces étapes représentent une suite chronologique, qu'il regarde comme suffisamment établie.

Dans sa monographie : *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, le P. Schmidt va plus loin. Il y présente les Pygmées qui font partie du premier cycle culturel qu'il décrit, comme les *Kindheitsvölker* ou les *Erstlingsvölker* de l'humanité, le plus ancien état de l'évolution humaine accessible à notre connaissance (p. 285). A la p. 305, il nous dit qu'ils sont très rapprochés des plus anciens représentants de l'évolution humaine « *selbst wenn mein Beweis für die höchste Primitivität dieser Völker nicht geglückt wäre* ». — A la page 29, il écrit : « Il n'y a donc pas moyen d'échapper à cette conclusion que les races à petite taille ont des caractères spécifiques, qui autrefois ont caractérisé l'humanité entière, et que les races à grande taille sont pour ainsi dire sorties d'elles ».

Sans vouloir chercher à résoudre le problème de l'origine de l'humanité (p. 3), le P. Schmidt fait remarquer que « *wenn dann eine Rasse wie die der Pygmäen körperlich wie geistig annähernd die älteste anthropologisch und ethnologisch für uns erreichbare Form des Menschengeschlechtes ist, dann sprechen alle Gründe dafür, dass bei einem Hervorgang des Menschen aus vorhergehenden Formen diese Entwicklung jedenfalls in ihrer letzten Periode nicht in unendlich kleinen Schritten und unendlich langen Zeiträumen, sondern mit einem Male, mindestens nach Art einer De Vriesschen Pflanzenmutation, vor sich ging* (p. 300 et 301). Fassen wir zusammen, so sprechen die bei den Pygmäen ersichtlichen Tatsachen für einen sehr klaren dualismus ihres ganzen Wesens, indem sie eine Entstehung aus vorhergehenden Formen für den Körper nur in plötzlicher, sprunghafter Form, für den Geist aber in gar keiner Weise als zulässig erscheinen lassen » (p. 303).

être indianiste pour trancher les controverses relatives aux religions de l'Inde.

En attendant que chacune des spécialités qui s'occupent des religions anciennes soit arrivée à des résultats positifs sur les origines et les premiers développements des religions particulières — et cette époque est encore bien éloignée, pour ne rien dire de plus — aucune synthèse des religions ne sera possible en dehors des synthèses fondées sur les philosophies contradictoires qui se disputent l'empire des esprits à notre époque.

PH. COLINET.

ANNÉE 1911.

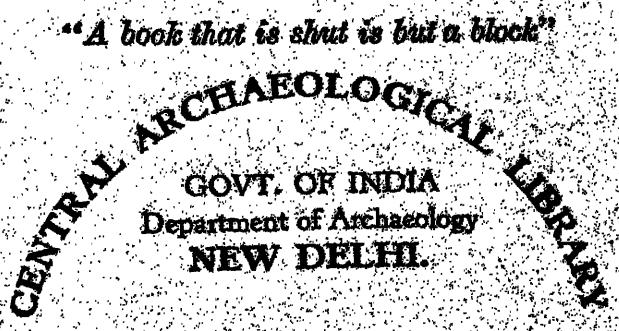
| | |
|---|---------|
| L. DE LA VALLÉE POUSSIN. <i>Madhyamakāvatāra</i> . Introduction au Traité du milieu de l'Ācārya Candrakīrti, avec le commentaire de l'auteur; traduit d'après la version tibétaine (<i>Suite</i>) | 235 |
| PH. COLINET. La Philosophie de M. Goblet d'Alviella et l'Histoire des Religions | 329 |
| L. FINOT. Fragment du Kātantra provenant de Koutcha. | 193 |
| AD. HEBBELYNCK. Les manuscrits coptes-sahidiques du "Monastère blanc". Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia | 91 |
| TH. LEFORT. Homélie inédite du pape Libère sur le jeûne | 1 |
| — — Note sur le texte copte des Constitutions apostoliques | 23 |
| A. ROUSSEL. <i>Rāmāyaṇa</i> . Etudes philologiques (<i>suite</i>) | 25, 201 |

COMPTES-RENDUS.

| | |
|---|----|
| HERMANN JUNKER. Koptische Poesie des zehnten Jahrhunderts (TH. L.) | 75 |
| S. DE RICCI ET E. O. WINSTEDT. Les quarante-neuf vieillards de Scété (TH. L.) | 78 |
| Sommaire des Périodiques et collections envoyés à la Rédaction. | 83 |



"A book that is shut is but a block."



Please help us to keep the book
clean and moving.

B.I.B. 148. N. DELHI.